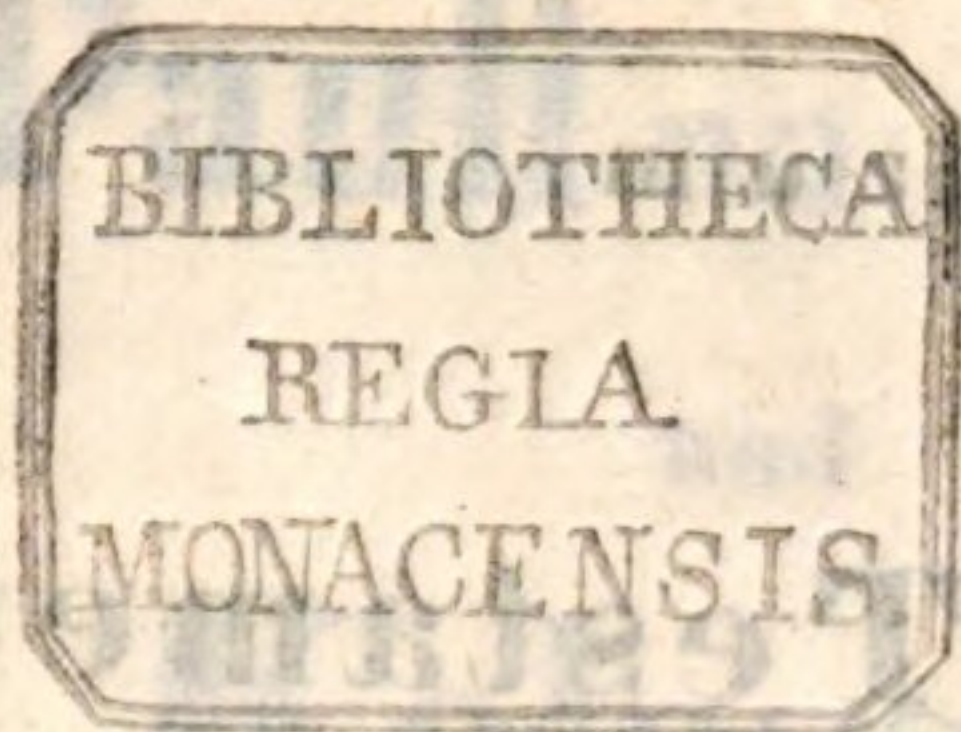


Exegetische Schriften

Brief Paulus an die Epheser



L. v. O. Baumgarten-Crusius

Von

Dr. Theol. Dr. Otto Baumgarten-Crusius

Dritter Bandes erster Theil

Leipzig
Verlag von Friedrich Meiner

1871

Exegetische Schriften

zum

Neuen Testament.

Von

Dr. Ludw. Fr. Otto Baumgarten-Crusius.

Dritten Bandes erster Theil.

J e n a ,

Druck und Verlag von Friedrich Mauke.

1847.

Commentar
über den
Brief Pauli an die Epheser
und
Kolosser.

Von

L. F. O. Baumgarten-Crusius.

Aus dessen handschriftlichem Nachlasse
und nachgeschriebenen Vorlesungen

herausgegeben von

Lic. Ernst Julius Kimmel

und

Pf. Dr. Johann Carl Schauer.

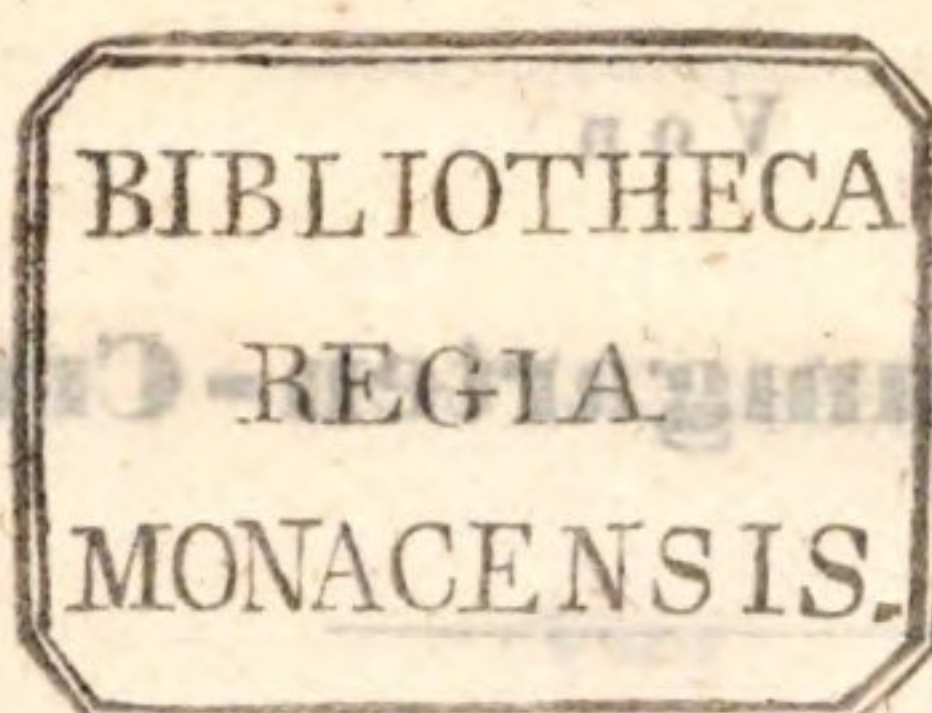
Jena,

Druck und Verlag von Friedrich Mauke.

1847.

Brief Pauli an die Epheser

und
Koloss.



Aus dessen handschriftlichen Nachlasse

und nachgeschriebenen Vorlesungen

herausgegeben von

Prof. Ernst Julius Kimmel

und

Dr. Dr. Johann Carl Schaller

Leipzig,

Verlag von Friedrich Mauke

1847

Vorwort.

Besondere Liebe und Sorgfalt hatte der verewigte Kimmel, welcher so unerwartet seinem irdischen Wirken entrissen wurde, der Herausgabe eines Theiles des literarischen Nachlasses von Baumgarten - Crusius gewidmet. Er gab den Römer- und Galaterbrief heraus, sowie, im Auftrag der betreffenden Verlagshandlung, den zweiten Band der Theologischen Auslegung der johanneischen Schriften; kurz vor seinem Hinscheiden ward ihm die Freude, den Druck des Epheserbriefs vollendet zu sehen. Der neue Herausgeber, Herr Dr. Schauer, welcher ebenfalls in Baumgarten - Crusius seinen unvergesslichen Lehrer verehrt, unternahm es auf den Wunsch der Unterzeichneten das schöne Werk nach Kräften fortführen zu helfen; zunächst wird er die Vorlesungen über die kleinen paulinischen Briefe veröffentlichen, da beginnend wo sein Vorgänger endigte: mit der Herausgabe des Kolosserbriefs.

Baumgarten - Crusius hielt seine letzten Vorträge über die kleinen Paulinen im Sommerhalbjahr 1841. Das von ihm hinterlassene Heft ist zu derselben Zeit entstanden; dasselbe giebt ein neues Zeugniß von dem rastlosen Eifer des hochbegabten Mannes. Zugleich wurden mehre von tüchtigen Zuhörern nachgeschriebene Hefte sorgsam verglichen und zu Rathe gezogen. Die wenigen Zusätze des Herausgebers sind, wie es bisher zu geschehen pflegte, in Klammern eingeschlossen. Die über dieses Collegium hinterlassenen Papiere enthalten ausser dem Epheser- und Kolosserbriefe noch die Briefe an die Philipper und Thessalonicher: diese werden nächstens der Presse übergeben werden.

Was man an den bereits aus jener Hinterlassenschaft erschienenen exegetischen Schriften gerühmt hat und als Muster empfohlen für Lehrende und Lernende: Mässigung bei der Masse fremden und eigenen Materials, Hinwendung zur geistigen Substanz der Schrift, Hervorhebung des besten Inhalts derselben, Feinheit der Beobachtungen, Bescheidenheit des Urtheils: das Alles lässt sich gewiss auch auf diese Vorträge

anwenden mit vollem Rechte. Es sei zum Schlusse auf das gewichtvolle Urtheil eines Mannes hingewiesen, der als scharfsinniger Schriftforscher bekannt ist. Professor Dr. Fleck sagt in einer soeben veröffentlichten Collectiv-Recension (Leipz. Repertor. 1846 Heft 48. S. 345) über den bis jetzt erschienenen Baumg.-Crusius'schen Nachlass: „Eine neue Bildung ist in sofern durchgebrochen, als diese geistreiche und zugleich präzise Behandlung noch vor einem Decennium selten war und des unnützen Wustes gar viel fortgeschleppt wurde. Entfernen wir also diesen mehr und mehr, ohne Schaden der Sache und der Gründlichkeit! Baumgarten-Crusius giebt dazu eine schöne Anweisung. Es ist jetzt in der That nicht mehr die Zeit des Sammelns rohen halb brauchbaren Stoffes, sondern des verständigen Sichtens des von den Vätern Gesammelten und des Durchdringens desselben mit lebendigem Geiste. Und so werden gewiss diese Commentare, deren Aeusseres sehr anständig ausgestattet ist, lange anregend und heilsam fortwirken in dem jüngern Geschlechte.“

Am 15. Dec. 1846.

Die Verlagsbuchhandlung von
Fr. Mauke.

Einleitung.

Brief an die Epheser.

Einleitung.

Die Reihe kleinerer Paulinischer Briefe hat ungeachtet jener Bezeichnung weder ein geringeres Interesse, noch niederere Bedeutung und Ansehn in der Kirche als die grösseren, und, wie man sie oft genannt hat, die Hauptschriften des Apostels. — Gerade indem sich diese Briefe mehr zusammenfassen, indem sie das Specielle, Zeit- und Ortgemässe fallen lassen und sich entschiedener auf die allgemeinen christlichen Angelegenheiten hinwenden, zeigen sie theils den Apostel mehr noch als in grösseren Schriften in seiner ganzen, vollen Eigenthümlichkeit, theils die eigenthümliche Gestalt, das Wesen der apostolischen Urgemeinen. Auch hat die Kirche in Sprache, Schrift und Lehre sich vorzüglich aus diesen Briefen Vieles angeeignet. — Die Auslegung dieser Schriften ist in den jüngsten Zeiten mit besonderem Interesse geschehen — es giebt eine reiche Literatur über sie — um so mehr kann eine theils zusammenfassende, theils beurtheilende Behandlung derselben von Nutzen sein. — Wir behandeln sie in der gewöhnlich in der Kirche angenommenen Ordnung. Nur bei dem an die Kolosser machen wir die Ausnahme, dass wir ihn als parallelen Brief neben den an die Epheser stellen. Die Bedeutung der Städte, wohin die Sendschreiben gerichtet sind, scheint dieser Ordnung zu Grunde gelegen zu haben — dann hat man die Briefe an Privatpersonen folgen lassen. Nur bei diesen findet sich die Abweichung in den kirchlichen Handschriften, dass man ihnen

den für Paulinisch geachteten Brief an die Hebräer vorgehen liess. So ist auch die Anordnung bei Lachmann.

Brief an die Epheser.

Dieser Brief ist durch Inhalt und kirchliche Bedeutung besonders ausgezeichnet. Es sind über ihn mancherlei Meinungen und Fragen aufgestellt worden — Vieles, wie überhaupt in der Einleitungswissenschaft zu den biblischen Büchern, überflüssig. Darum, und um uns von unserem eigentlichen Zwecke nicht in eine andere Disciplin hinüberziehen zu lassen, ist nur das Bedeutendere und zwar kurz zu behandeln; vornehmlich dreierlei: Bestimmung des Briefes, Authentie und Ort der Abfassung. Vgl. Ziegler *Beitrag zu einer vollständigen Einleitung in den Brief an die Epheser* in Henke's *Magazin für Religionsphilos.* IV. 2. 225 ff. Julius Wiggers *Beitr. zur Einl. in die Briefe Pauli an die Epheser, Koloss. und an Philemon*, in den *theolog. Stud. u. Krit.* 1841. 2. 423 ff. [Lünemann *de epist., quam Paulus ad Ephesios dedisse perhibetur, authentia, primis lectoribus, argumento summo ac consilio.* 1842.]

Bestimmung des Briefes.

Ephesus gehört zu den vornehmsten Städten Paulinischer Wirksamkeit; die Gemeinde, von ihm gestiftet, wurde der Mittelpunkt der Paulinischen Gemeinden in Kleinasien. Die Apostelgeschichte erwähnt eine zweimalige Anwesenheit des Apostels daselbst: eine von wenigen Tagen, die zweite über zwei Jahre Kap. 18, 19—21, dann 19—20, 1. Noch zuletzt werden Kap. 20, 17—38 die Vorsteher der Ephesinischen Gemeinde zu Miletus versammelt. Merkwürdig ist, dass demungeachtet durch alle Zeiten der Kirche hin, und sogar noch gegenwärtig, die Traditionen zu Ephesus sich fast ganz

von Paulus hinweg auf die Person des Johannes, als des Apostels von Vorderasien, hingewendet haben — unerklärlich, wenn nach einer neueren Meinung (Lützelberger) die Wirksamkeit des Johannes in Vorderasien keinen historischen Grund hätte. [Vgl. *theol. Ausl. d. Joh. Schr.* XIX.]

Die Kirche hat unsern Brief immer den an die Epheser genannt. Der gewöhnliche Text nennt diese Gemeinde auch ausdrücklich 1, 1 τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ καὶ πιστοῖς. Paulus hat diesen Ausdruck οἱ ὄντες, ἡ οὖσα ἐκκλησία ἐν — sehr im Gebrauch — im Anfang des Römerbriefs [Commentar S. 29], auch Phil. 1, 1, vgl. AG. 13, 1. In den frühesten Briefen kommt die Formel noch nicht vor: 1 Thess. 1, 1. 2 Th. 1, 1: τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων, Gal. 1, 2: ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας. Durch jenes ὄντες — sollte die Gemeinde mehr noch aus dem Gesamtleben des Ortes oder Landes herausgestellt werden. Jedoch dieses ἐν Ἐφέσῳ im Anfange des Briefes ist kritisch zweifelhaft. Zwar hat es die Masse der Zeugen für sich; aber eine der wichtigsten Handschriften, der *Cod. Vatic. (B)*, hat es nur am Rande, und eine Stelle des Basilius aus Neucäsarea *contr. Eunom.* 2, 19 sagt bestimmt und ohne Zweifel, dass die ältesten Handschriften (τὰ παλαιὰ τῶν ἀντιγράφων) und die Tradition [οὕτω γὰρ οἱ πρὸ ἡμῶν παραδεδώκασι] ohne die Worte ἐν Ἐφέσῳ läsen. Basilius macht dann von τοῖς οὖσιν eine falsche Deutung: den durch Gott, den ὢν, Selbstständigen, Festen. Dessgleichen gedenkt Hieronymus [Comment. zu Kap. 1. 1] dieser Deutung: *Quidam curiosius quam necesse est putant, ex eo quod Moysi dictum sit: haec dices filiis Israel: qui est, misit me, etiam eos, qui in Epheso sunt sancti et fideles, essentiae vocabulo nuncupatos, ut, quomodo a sancto sancti, a justo justi, a sapiente sapientes, ita ab eo qui est, hi qui sunt appellentur.* [Doch fügt er, jedenfalls als seine Meinung, hinzu: *Alii vero simpliciter non*

ad eos qui sunt, sed qui Ephesi sancti et fideles sint, scriptum arbitrantur.] Allein wenn jenes nicht gelesen würde, so müsste man entweder verbinden: τοῖς οὖσι καὶ πιστοῖς: Gottgeweihte und die sich dessen würdig machen, vgl. ἅγιοι καὶ πιστοί Kol 1, 2, oder τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσι: welche es wirklich sind. Wiewohl 1) dieselbe Auslassung des Ortsnamens neben τοῖς οὖσι auch Röm. 1, 7 und ohne jenes Particip auch V. 15 gefunden wird, und 2) der Name auch, und wohl weniger durch Zufall [Lünemann S. 39], als dadurch wegfallen konnte, dass man dem Briefe eine mehr allgemeine Bedeutung geben wollte. Zweifelhaft ist es, ob Marcion und Tertullian die Worte gelesen haben. Tertullian erzählt von jenem *adv. Marc.* 5, 11: *praetereo hic et de alia epistola, quam nos ad Ephesios praescriptam* (nicht zu lesen: *perscriptam*) *habemus* (von Altersher anerkannt), *haeretici vero ad Laodiceos*, und Kap. 17: *ecclesiae quidem veritate epistolam istam ad Ephesios habemus emissam, non ad Laodiceos, sed Marcion ei titulum aliquando interpolare gestiit, quasi et in isto diligentissimus explorator.* Diese letzten Worte können eben sowohl eine Veränderung, als einen Zusatz in dem Texte oder auch nur eine veränderte Ueberschrift des Briefes bedeuten. [Aus jener ganzen Darstellung aber glaubte man auch auf Tertullian's Zweifel schliessen zu dürfen (Meyer), namentlich weil er sich nur auf die Tradition, nicht auf Codices berufe.] Wie es nun auch um die Aechtheit jener Worte stehe; es ist gewiss und Basilius und auch Tertullian sagten es ausdrücklich, dass die Kirche diesem Briefe immer die Bestimmung an die Epheser beigelegt habe. Nur Marcion macht eben eine Ausnahme, welcher, ohne Zweifel nicht nach andern Traditionen, sondern aus Koloss. 4, 16, den Brief den an die Laodiceer genannt hat, weil er einen solchen dort erwähnt glaubte und der Parallelismus der Briefe an die Ephe-

ser und Kolosser in die Augen fiel. Der Meinung Marcion's waren auch Grotius und Wetstein, so wie viele Andere, Engländer und Holländer, besonders Justi (*vermischte Abhandlungen*. 2te Samml. 1798. S. 81 ff.) und Holzhausen [auch Credner *Einleit.* S. 400 ff.]; wie denn auch Viele, welche unsern Brief nicht für einen an die Laodicener hielten, ihn doch nach einer andern Worterklärung dort gemeint achteten. — Diese Annahmen, welche denselben Kol. 4, 16 bezeichnet glauben, sind alle schon darum unwahrscheinlich, weil eben dieses Parallelismus wegen das Vorlesen beider neben einander unnöthig war.

Aber die neuesten Zeiten haben noch andere Vorstellungen über die Bestimmung unseres Briefes, abweichend von der gewöhnlichen kirchlichen, er sei für die Epheser bestimmt, aufgestellt. Die von Hänlein (*Handb. der Einl.* 3. S. 429 und in der Abh. *de lectoribus, quibus epistola Pauli, quae ad Ephesios missa traditur, vere scripta esse videatur*. Erlang. 1797), der Brief sei nach Macedonien und Achaja geschrieben worden, hat zu wenig innerlichen und äusserlichen Anhalt, daher ausser Bertholdt auch keinen Freund gefunden. Denn derselbe Inhalt, auch der paränetische, passt eben sowohl für Gemeinen von Vorderasien, als von Griechenland, wie denn, das orientalische Element abgerechnet, das Geistesleben in jenem Theile von Asien mit dem in Hellas gleichstand.

Dagegen ist, und nicht blos nach jenen alten Spuren und Meinungen, welche den Brief von Ephesus wegnahmen, sondern nach eminenten inneren Gründen eine andere Hypothese in neuester Zeit beinahe herrschend geworden, dass der Brief — dann wäre es der einzige der Art unter den Paulinischen — eine encyklische Bestimmung gehabt habe. So nach Michaelis die meisten Einleitungsschriftsteller, auch Schott, Credner [Böttger *Beiträge zur histor.*

krit. Einleit. in die Paull. Brr. Abth. 2. 1837], fast alle neuesten Ausleger. Dabei wurde dann entweder ἐν Ἐφέσῳ im Anf. des Br. weggelassen (Jacob Usser [*Annal. pars poster.* Lond. 1654. S. 686], Hug, Rückert u. A.), dazu die materielle Annahme, Paulus habe eine Lücke gelassen, die in den einzelnen Gemeinen auszufüllen gewesen sei, oder man bestimmte sich dahin, jenes ἐν Ἐφέσῳ habe eben nur in dem den Ephesern zugehörigen Exemplare gestanden. [Schott *Isag.* 259 schliesst dann weiter, Paulus habe die Vervielfältigung des Briefes erst in Ephesus vorzunehmen befohlen, sodass statt jener Worte die Bezeichnung der einzelnen übrigen Städte gegeben werden sollte. *Quodsi librarius quidam, vel inscius vel immemor ejus ecclesiae, cui exemplar ipsius manibus consignandum destinatum esset, post τοῖς οὖσιν spatium reliquerat vacuum, serius explendum, hujusque propositi posthac oblitus fuerat; ex ejusmodi codice facile plures emanare potuerunt, qui lectionem mancam τοῖς οὖσιν, nullo loci indicio addito, exhiberent.* Dagegen auch Meyer.] Im Innern des Briefes fand man für diese Ansicht den Anhalt, dass derselbe durchaus nichts Locales und Persönliches enthalte — die Lehren und Ermahnungen dagegen ganz allgemeinen Inhalts wären. Dazu noch einzelne Stellen: 1, 15. 3, 2. 4, 21. Der Eindruck, welchen der Brief macht, ist allerdings dieser — ein ganz allgemeiner. Und es kann doppelt befremden, da der Apostel mit den Ephesern so eng verbunden und nach der gewöhnlichen Annahme von der Abfassungszeit eben so lange von ihnen getrennt getrennt gewesen war. Selbst mehr Vertrauliches, Inniges würde man in einem Briefe an die Epheser gesucht haben. Diess fiel schon im Alterthum auf, besonders wegen 1, 15; und Theodoret und Oecumenius erwähnen Solche (*syn. scr. sacr.* in den *Opp. Athan. ed. Bened.* 3. S. 394: ἐπιστολὴ ὥσπερ κατηχητική), welche den Brief vor des Apostels persönlicher

Bekanntheit mit den Ephesern geschrieben glaubten. So auch Semler [im *Anhange* zu Baumgarten's *Erklärung*] und andere Wenige. — Allein auch der Br. an die Galater wenigstens und die beiden an die Thessalonicher sind ohne Begrüssungen (hier kam hinzu 6, 21, dass Tychikus Alles erzählen sollte); jene einzelnen Stellen sind zum Theil falsch erklärt worden und hätten übrigens, sofern sie sich zweifelhaft über die Gesinnung derer, an welche der Brief gerichtet ist, aussprechen, auch an die vertrautesten Gemeinen geschrieben werden können; denn in jeder Gemeinde änderte sich ohne Zweifels damals auch in der kürzesten Zeit Vieles. Man kann über diesen Gegenstand kaum etwas Sicheres bestimmen. Nur an die Epheser scheint der Brief nicht geschrieben worden zu sein — und es ist gleichgültig, ob wir annehmen, dass er ursprünglich auch gar nicht mit deren Namen überschrieben gewesen sei und dass er im Gebrauch denselben erhalten wegen der Bedeutung der Stadt oder weil er von dort verbreitet wurde — oder (Beza [*suspicio non tam ad Ephesios ipsos proprie missam epistolam, quam Ephesum, ut ad ceteras Asiaticas ecclesias transmitteretur*], Wiggers, Harless) dass dieses zwar geschehen sei, aber seine Bestimmung allen jenen Paulinischen Gemeinen von Kleinasien gegolten habe. Von Ephesus ging der Cyclus dort gewöhnlich aus — so auch in den Briefen der Apokalypse Kap. 2. — So lassen sich denn mit dieser neuerlich gangbar gewordenen Ansicht von der allgemeinen Bestimmung des Briefes wohl vereinigen 1) 2 Tim. 4, 12 vgl. mit Ephes. 6, 21, wenn dieses dieselbe Reise des Tychikus gewesen ist, 2) die wiederholten Beziehungen des Briefes des Ignatius an die Epheser in beiden Recensionen auf den Paulinischen an diese Gemeinde. Denn immer war ja Ephesus die nächste Bestimmung uns. Br. In der kürzeren, neuerlich wieder für authentisch gehaltenen, vornehmlich scheint Kap. 12 auf unseren Brief hin-

zudeuten: $\delta\varsigma \epsilon\nu \pi\acute{\alpha}\sigma\eta$ (ganzen) $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\omicron\lambda\eta \mu\eta\eta\mu\omicron\nu\epsilon\upsilon\epsilon\iota \upsilon\mu\omega\nu \epsilon\nu \chi\rho\iota\sigma\tau\omega \text{ } \text{'}\text{I}\eta\sigma\omicron\upsilon$. Aber die Stelle soll wohl heissen: in allen Briefen [Rückert, Holzhausen, Meyer] gedenkt er euer, der Heidenchristen.

Aechtheit.

Die Paulinische Authentie unseres Briefes ist von Alters her stets anerkannt worden. Sichere Zeugnisse neben Ignatius und Polykarp [*ad Philipp.* c. 6] finden sich vom Ende des zweiten Jahrhunderts. Bei den Häretikern, den Gnostikern vornehmlich, hat der Brief immer grosse Bedeutung gehabt. In der That hat derselbe auch einen so ursprünglichen und, soviel wir immer urtheilen können, so Paulinischen Character, diesen vornehmlich in dem Reichthum, dem Wechsel des Inhalts, und in der Härte der Form und überhaupt in der Unbesorgtheit um sie, dass man einen Zweifel an ihm kaum begreift. Auch würde ein dem Paulus nachgebildetes Schreiben, wie dieses es doch sein müsste, sich wohl verrathen haben. Es müsste übrigens der Brief dann (Rückert) ein Werk des Betrugs sein; denn Paulus wird zwei Mal in ihm genannt: 1, 1. 3, 1. Nach Olshausen hat sich Schleiermacher bedenklich über den Ursprung uns. Br. geäussert. Eigentliche Zweifel sind dann ausgesprochen worden, theils von Baur [*in der Tübinger Zeitschr. für Theol.* 1836. H. 3. S. 194 ff. und in Zeller's *Jahrb.* 1844. 3. 4. S. 620], der überhaupt für entschieden ächt nur die Briefe an die Römer, Korinther und Galater hält, theils von de Wette (3te Aufl. der *Einleitung* S. 229, selbst schwankend), dem dann Usteri gefolgt ist [*in der Einleitung zur Entwicklung des Paulin. Lehrbegr.* In der 4ten Aufl. hat de Wette seine Zweifel entschieden ausgesprochen, und im *Commentar* S. 79 noch weiter dargelegt]. Alle anderen neueren Ausleger und Kritiker stimmen für die

Aechtheit. Vgl. Guericke *Beiträge zur Einl. in das N. Test.* S. 108 [Meyer], am Ausführlichsten Rückert.

Wir haben die drei Zweifelsgründe, die aufgebracht worden sind, nur zu erwähnen: 1) das Verhältniss des Briefes zu dem an die Kolosser. Zu diesem erscheint de Wette'n unser Brief als matte Nachahmung. Das Unsichere dieses Beweises ist schon darin zu erkennen, dass von Mayerhoff [*der Brief an die Kolosser mit vornehmlicher Berücksichtigung der drei Pastoralen geprüft.* 1838 S. 105 ff.] dasselbe vom Briefe an die Kolosser behauptet worden ist. Die Briefe sind parallel und doch beide eigenthümlich gehalten. 2) Einzelne Eigenthümlichkeiten in Sache und Sprache, namentlich das mehr Periodische, was schon Erasmus bemerkte (*stylus tantum dissonat a ceteris Pauli epistolis, ut alterius videri possit, nisi pectus atque indoles Paulinae mentis hanc prorsus illi vindicaret*), waren durch die Verhältnisse (wovon im Folgenden) gegeben und sind zum Theil in beiden Briefen zu finden. 3) Anderes Auffallendes: Dämonologie 2, 2. 6, 12, Allegorie'n 5, 22 ff. [Noch andere Bedenken gegen unsern Brief wurden aufgestellt in Zeller's *theol. Jahrbüchern* 1844 2 H. S. 379 ff.: *kritische Miscellen zum Epheserbr.*] Die Auslegung selbst wird uns positive Beweise für die Paulinische Authentie genug geben.

Zeit und Ort der Abfassung.

Paulus schrieb diesen Brief, wie er es wiederholt sagt, in einer Gefangenschaft: 3, 1. 13. 4, 1. 6, 20. Aber für die Briefe aus der Gefangenschaft an die Epheser, Kolosser, Philipper und Philemon hat die gewöhnliche Meinung der Kirche die Römische, die eigentlich und vorzugsweise so genannte Gefangenschaft des Paulus, als den Ausgangspunct angenommen. Dagegen für drei von ihnen (der an die Philipper wird ausgenommen wegen 1, 13. 4, 22) hat eine neuere Meinung

sich dahin entschieden, dass sie in der zweijährigen Gefangenschaft zu Cäsarea geschrieben seien (AG. 23, 23—24—27). So Schulz in den *Studd. u. Kritt.* 1829. Bd. 2. H. 3. S. 612 ff., Schneckenburger *Beiträge* S. 143 ff., Schott *Isag.* S. 272 ff., Wiggers, Böttger, der dasselbe auch vom Philipperbr. behauptete; Viele unentschieden, auch de Wette. Vgl. Graul *de sententia scripsisse Paulum suas ad Ephesios, Coloss. et Philemonem epistolas in Caesareensi captivitate.* 1836. [Hierfür entschied sich auch Meyer.] Vornehmlich darauf gründete man jene Meinung, dass in diesen drei Briefen Timotheus, von welchem wir nicht wissen, dass er zu Cäsarea bei Paulus gewesen, nicht mitgrüsst, wie in dem an die Philipper (1, 1). Aber Timotheus konnte eben abwesend sein, oder den anderen Gemeinen nicht so nahe stehen als den Philippern, oder die Auslassung ist auch wohl zufällig. Wiggers hat für jene Meinung noch einen sinnreichen geographischen Grund hinzugefügt: Weil Onesimus in dem Br. an die Epheser nicht miterwähnt werde, wohl aber in den Brr. an die Kolosser und den Philemon; so folge daraus, dass die Gesellschaft früher nach Kolossä als nach Ephesus gekommen sei, weil eben aus Syrien; wie auch Paulus das zweite Mal aus Syrien über Phrygien und Galatien nach Ephesus kam [AG. 16, 6 ff. Dagegen Meyer]. Von Rom aus würde man eher nach Ephesus gekommen sein. Aber jener Onesimus war ein unbedeutender Mann aus Kolossä, der übrigens unbekannt ist. Jedenfalls ist der Unterschied der Zeit unbedeutend, vom Jahr 58—60 oder 61. Für die Römische Gefangenschaft ist allerdings immer das Hauptargument 2 Tim. 4, 12, jene Reise des Tychikus. Diesen zweiten Brief an Timotheus aber hielt man entschieden für einen aus Rom geschriebenen. Daher denn Einige im 17ten Jahrhundert unsern Brief in die angeblich zweite Gefangenschaft des Paulus zu Rom setzten, in welcher man auch den zweiten an Timotheus

geschrieben glaubte, ein Beweis, dass man ein grosses Interesse für die Annahme hatte, dass dieser Brief in die Römische Gefangenschaft zu setzen sei. Indessen mag es doch immer wahrscheinlicher sein, dass derselbe zu Rom geschrieben worden sei. Die Gefangenschaft zu Cäsarea war vom Anfang an so wenig zweifelhaft nach ihrem Ausgange, dass Paulus ihretwegen sich wohl nicht das Prädicat des Gefangenen gegeben haben würde. Auf der anderen Seite (Ols-
hausen) hatte er in Cäsarea keine Gelegenheit zu predigen, wie er diess doch Ephes. 6, 19 erwähnt. Auch scheint in dem Briefe mehr eine heidnische Umgebung hindurch, wenigstens beschäftigt das Heidenthum die Gedanken des Apostels in diesem Briefe ausschliesslich. Endlich waren auch Aristarch und Lukas wenigstens gewiss bei Paulus in Rom Kol. 4, 10. Philem. 24. AG. 28, 16 u. 30. — Die beiden Briefe an die Epheser und Kolosser wurden von Tychikus überbracht 6, 21. Kol. 4, 7. In der ersten Stelle kann das καὶ ὑμεῖς allerdings darauf deuten, dass der Kolosserbrief der zuerst geschriebene sei (Harless, Wiggers); wiewohl die Bedeutung in diesem καὶ ὑμεῖς sehr verschieden aufgefasst worden ist (Credner *Einl.* S. 394: damit auch ihr die mir persönlich Unbekannten nähere Kunde von mir erhaltet). Umgekehrt scheint Anderen der Brief an die Kolosser eine von Paulus gemachte Ausführung des früher geschriebenen an die Epheser zu sein. Hierbei stellt sich Sinn und Art des Paulus leicht zu ungeistig dar.

Inhalt.

Der Hauptinhalt des Briefes liegt in der Hauptidee des Paulus: die Vereinigung aller Welt in Eine Geistesgemeine, hier aber von Seiten des Heidenthums aufgefasst. „Die heidnische Welt ist mit gleichem Rechte zu dieser Gemeine aufgenommen worden; überall, und bei den Heiden am Ent-

schiedensten, geschieht diese Aufnahme ohne Verdienst, durch Gottes Gnade — nur der Glaube, d. i. das fromme Hingeben macht fähig dazu. Daran knüpft sich die Aufforderung, die göttliche Huld zu erkennen, sich deren würdig zu machen.“ Der ganze Brief läuft in sehr klarer Gedankenfolge ab.

Jener Plan Gottes (*μυστήριον*) wird in den ersten drei Kapiteln ausgeführt, erst mehr als Gegenstand des Dankes 1, 1 — 14, dann mit Wünschen für sie V. 15 bis zu Ende, dann mit Ermahnungen Kap. 2, eben die Gotteshuld zu erkennen, sich als Gottes Gemeinde zu fühlen, endlich in Beziehung auf sich, was er dabei thue Kap. 3. Dann folgt Kap. 4 — 6 die sittliche Verpflichtung, welche in jener Bestimmung für die göttliche Gemeinde ineliege: Bescheidenheit und Liebe 4, 1 — 16, Licht und Reinheit V. 17 — 5, 20, Glaubensmuth 6, 10 — 20. Kap. 5, 21 bis 6, 9 sind specielle Ermahnungen dazwischen gestellt für Ehegatten, Väter und Kinder, Herren und Diener. Die Nachschrift folgt 6, 21 ff. Der Hauptunterschied zwischen diesem Briefe und jenem an die Kolosser liegt darin, dass es in dem an die Epheser ganz an directen, ausdrücklichen Beziehungen auf unapostolische Lehrer fehlt, an denen der an die Kolosser so reich ist. Indessen kann man allerdings annehmen, dass in unserem Briefe einige indirecte Beziehungen auf orientalische Irrlehren sich finden und zwar in der Umdeutung jener Schulformeln, in der Accommodation zu der philosophischen Sprache jener Lehrer, wie denn überhaupt bei Paulus mehr Accommodation an das Heidenthum als zum Judenthum Statt fand. So schon Chrysostomus [der, nachdem er in der Einleitung Ephesus als Stätte alter und neuer Philosophie bezeichnet, hinzufügt: ταῦτα δὲ ἡμῖν οὐχ ἀπλῶς εἴρηται, ἀλλ' ὥστε δεῖξαι, ὅτι πολλῆς ἔδει τῷ Παύλῳ σπουδῆς πρὸς ἐκείνους γράφοντι. Λέγεται δὲ καὶ τὰ βαθυτέρα τῶν νοημάτων αὐτοῖς ἐμπιστεῦσαι, ἅτε ἤδη κατηχημένοις. "Ἔστι

δὲ νοημάτων μεστὴ ἢ ἐπιστολὴ ὑψηλῶν καὶ δογμάτων. Und weiter: Καὶ ὑψηλῶν σφόδρα γέμει τῶν νοημάτων καὶ ὑπερόγκων. "A γὰρ μηδαμοῦ σχεδὸν ἐφθέγγατο, ταῦτα ἐνταῦθα φησί, mit Verweisung auf 3, 10. 2, 6. 3, 5 f.], Hieronymus, Credner, Corodi *Beleuchtung einiger Stellen in den Briefen an die Epheser und Kolosser*, in den *Beiträgen zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion* H. 12. S. 59 ff., Schneckenburger *Aphorismen über den Brief an die Epheser* in den *Beiträgen* S. 132 ff. Zwar hat man den Ausdruck μυστήριον nicht hierher zu ziehen, dieser ist mehr aus dem jüdischen Sprachgebrauche entnommen, wohl aber τὰ ἐπουράνια πνευματικά [6, 12], οἰκονομία [1, 10. 3, 2. 9], πλήρωμα, γνῶσις, βάθος, die dunkeln Engelnamen ἀρχή, ἐξουσία u. a., Worte, deren sich dann auch die Gnosis gern bediente. Besondere Anlässe haben diese Briefe aus der Gefangenschaft wohl nicht gehabt, wie denn Credner meinte, dass durch die längere Gefangenschaft des Paulus Spannung und Gährung in die Paulinischen Gemeinen gekommen wären. Es reicht aus, dass Paulus verlangte, den geistigen Zusammenhang mit ihm nicht vergehen zu lassen.

Literatur.

Zur Geschichte der Auslegung ist nur Weniges zu bemerken. Manches ist verloren; Hieronymus erwähnt diess von Origenes, Apollinaris von Laodicea und Didymus aus Alexandrien. Von Chrysostomus haben wir noch 24 Homilie'n, dann die Erklärungen des Theodoretus, Oekumenius, Theophylaktus — Hieronymus, Pelagius, Ambrosiaster [*Commentar zum Römerbr.* S. 15]. Was zwischen diesen altkirchlichen Auslegungen und der grossen Wiederherstellung der Schriftauslegung und zugleich der Theologie im 16ten Jahrhundert zwischeninne

liegt aus dem Mittelalter — Hugo von St. Victor und Thomas Aquinas [Klausen's *Hermeneutik* S. 198], die ohne Kenntniss des Originals arbeiteten — hat ausser Nicolaus de Lyra im 14ten Jahrhundert [*Postillae perpetuae seu commentaria brevia in universa Biblia*] mehr nur Interesse für die Dogmengeschichte als für die Auslegung. Dort nun folgten Erasmus, Calvin, Beza, Grotius, Wetstein als die vornehmsten Schriftausleger. In der grösseren Menge der Erklärungen vom 16ten bis in die Mitte des 18ten Jahrhunderts herrscht das dogmatische Element vor. Eine neue Zeit begann mit Semler. Cramer: *neue Uebersetzung des Briefes an die Epheser nebst einer Auslegung desselben*. 1782. [Krause *der Brief Pauli an die Epheser übersetzt und mit Anmerkungen*. 1789.] Dann Morus, Koppe und Flatt [erwähnt im *Commentar zum Galaterbr.* S. 11]. Ausserdem die Abhandlung Flatt's *annotatt. ad loca quaedam epist. Pauli ad Ephes.* 1803, in dessen *Opuscc.* S. 435 ff. Bei den Neuesten zeigt sich viel Interesse für diesen Brief: Holzhausen *der Brief des Apostels Paulus an die Epheser übers. und erklärt*. 1833. Rückert *der Brief Pauli an die Epheser erläutert und vertheidigt*. 1834 (wie überall geist- und kenntnissreich, originell, doch das Ungewöhnliche liebend, auch in Hinsicht auf Princip, mit ungerechtem Tadel des Paulus, auch zu schwankend). Matthies *Erklär. des Briefes Pauli an die Epheser. Mit besonderer Berücksichtigung der neuesten Commentare*. 1834 (kurz und durch die speculative Philosophie, welche er einmischt, das Verständniss erschwerend). Meyer *Commentar über den Brief Pauli an die Epheser*. Berl. 1834, sehr brauchbar. [Eichstädt *oratio Baumgartenii Crusii memoriae dicata*. 1843. S. 52. not. 9.] Harless *Commentar über den Brief Pauli an die Ephesier*. Erlang. 1834 (ausgezeichnet für Sache und Sprache; dort oft dogmatisch befangen). Ols-

hausen *biblischer Commentar* 4 Bd. 1840, enthält die Briefe an die Galater, Epheser, Kolosser und Thessalonicher, ohne rechten Plan, wenigstens ohne wissenschaftliches System, ob volksthümlich oder für die Schule, kirchlich befangen. [Meyer *kritisch - exegetisch. Commentar über das N. T.* 8te Abth. 1843. De Wette *exegetisches Handbuch zum N. T.* 2ten Bandes 4ter Theil. 1843.] Praktische Auslegungen von Spener *Erklärung der Episteln an die Epheser und Kolosser.* 1730, und von Passavant *Versuch einer praktischen Auslegung des Briefes Pauli an die Ephesier.* 1836. Vgl. ausserdem Loehlein *Syrus epist. ad Ephes. interpres.* 1835.

Auslegung.

Die Begrüssung der Gemeinde 1, 1 u. 2 geschieht in Formeln, welche dem Apostel geläufig sind — welche er sich aus 4 Mos. 6, 24 ff. gebildet hatte — und wie sie von ihm in die fromme Sprache und Liturgie der christlichen Kirche übergegangen sind.

V. 1. Die höhere Bedeutung, welche Paulus dem durch ihn wohl vornehmlich in Gebrauch gekommenen [*Commentar zum Matth.* S. 188], im heidnischen Leben sehr gangbaren Namen ἀπόστολος beilegte: unmittelbar, eigentlich berufen von Gott = πρεσβεύων ὑπὲρ τοῦ εὐαγγελίου 6, 20, κήρυξ καὶ ἀπόστολος 1 Tim. 2, 7, wird hier, wie in den Brr. an die Kolosser, Korinthier, und im zweiten an Timoth., durch den Beisatz bezeichnet διὰ θελήματος θεοῦ; diess abwechselnd bei ihm mit διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ Gal. 1, 1 und mit κατ' ἐπιταγὴν 1 Tim. 1, 1. Tit. 1, 3. Dasselbe ist κλητὸς ἀπόστολος Rom. 1, 1. Θέλημα ist bei Paulus weder bloß ein einzelner Beschluss noch blosser Beschluss, sondern der sich vollziehende, ausführende Gottesplan, hier sogleich V. 5 u. 11. In diesen gehörte seine Bestimmung hinein. Ἅγιοι ist die alte Bezeichnung des göttlichen Volkes 2 Mos. 19, 6. 5. Mos. 7, 6. 14, 2 [λαὸς ἅγιος εἰ κυρίῳ τῷ θεῷ σου], auf die Christen übertragen, wie alle jene verherrlichenden Prädicate: Geweihte. Es wird also mehr eine göttliche Bestimmung damit ausgedrückt, als eine Eigenschaft dieser Menschen. Anders steht das Wort V. 4. Die Formel τοῖς οὖν — πιστοῖς

wurde in der Einleitung schon besprochen. Ohne ἐν Ἐφέσῳ wird die Formel zu erklären sein: den Geweihten, welche auch sind πιστοί, diess = πιστεύοντες Galat. 3, 9. 1 Tim. 4, 10. 5, 6. 6, 2. Ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ist eine Formel von der mannichfaltigsten Bedeutung in der Paulinischen Sprache — sie zeigt, wie viel dem Apostel der Gedanke von der Verbindung mit Christus war. Sie gehört hier wohl zu Beidem, zu ἅγιοι und πιστοί, ob wir nun ἐν Ἐφέσῳ lesen oder nicht. Ἅγιος ἐν Χριστῷ steht auch Phil. 1, 1, πιστὸς ἐν Χριστῷ kann bedeuten: glaubend an ihn, wie πίστις ἐν — V. 15 Gal. 3, 26 [Commentar zum Galat. S. 88]. Da das ἐν Χριστῷ wohl für Beides, ἅγιοι u. πιστοί, dasselbe bedeuten muss, so heissen die Formeln: Christo Geweihte, an ihn Glaubende, oder: in Christo, durch ihn Geweihte, Gläubige.

V. 2. Χάρις καὶ εὐλογία geht auf Beide zugleich, Vater und Sohn: Segensgesinnung, Segensthat, analog der Mosaischen Segensformel: das Angesicht erleuchten — erheben. Gott Vater — Christus Herr ist die gewöhnliche Paulinische Zusammenstellung, vornehmlich in den Grussformeln, mit Ausnahme vielleicht des Kolosserbriefes. Natürlich kann κυρίου nicht von πατρός abhängen neben ἡμῶν, wie Morus nach Vorgange der Socinianer wollte. Dagegen spricht schon, dass nicht immer in diesem Zusammenhange ἡμῶν neben πατρός steht: 6, 23. Tit. 1, 4; vielmehr sind Gott und Christus die beiden segnenden Principien. Beide Formeln beziehen sich auf den Begriff des Hauses, d. i. Reiches Gottes: „der, von welchem, und der, für welchen jenes errichtet ist.“ Vgl. 3, 15.

V. 3. Der Anfang mit Danksagung ist dem Paulus sehr geläufig. So schon im Römerbriefe [Commentar S. 30], 2 Kor. 1, 3. 2 Tim. 1, 3. An diese knüpft sich dann leicht sowohl Wunsch als Ermahnung. Der Dank bleibt immer das Grundgefühl, das Gefühl dessen, was Gott für sie gethan.

V. 4—14 wird dieses, was des Dankes werth sei, ausgeführt — daher weder eine Parenthese noch abgebrochene Rede anzunehmen ist — sondern ein vollständiger Zusammenhang Statt findet. Diese Gegenstände des Dankes werden gerade in der Ordnung aufgeführt, wie sie sich an diesen Gemeinen vollzogen haben: Bestimmung für das göttliche Reich V. 4—6, Versöhnung, Sündenvergebung, um eintreten zu können V. 7, Unterweisung von ihrer Bestimmung V. 8—10, Einführung von Juden und Heiden gemeinschaftlich V. 11—13, Weihe durch den göttlichen Geist V. 14. Es ist eine sehr bestimmte Folge der Gedanken, genau und umfassend, in Gradationen vom Aeusserlichen zum Innerlichen fortgehend, in anscheinend blosser Aufhäufung (Rückert).

V. 3. *Εὐλογητός* steht als Ausruf voran nach althebräischem Gebrauch. Nur Ps. 68, 19 steht *κύριος ὁ θεὸς εὐλογητός*, was Harless als dichterisch-rhetorische Umkehrung der Sätze bezeichnet, und Röm. 9, 5. Auch diese Formel *ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν* ist eine stehende, feierliche bei Paulus, wie Röm. 15, 6 [*Commentar* S. 401], 1 Petr. 1, 3. Nicht so ganz steht die Formel Gal. 1, 3. Jac. 1, 27. 3, 9, Stellen, die Harless [nach Winer zu Gal. 1, 5] mit hierher zieht. Dort heisst es: unser Vater. *Ὁ θεός* gehört nicht, wie *ὁ πατήρ*, zu *Ἰησοῦ Χριστοῦ* — so Hieronymus, Theophylaktus [S. 369: *ἰδοὺ καὶ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ αὐτοῦ καὶ ἐνὸς Χριστοῦ· θεὸς μὲν, ὡς σαρκωθέντος, πατὴρ δὲ, ὡς θεοῦ λόγου*], Rückert, Olshausen (weil es nicht heisse *ὁ θεός, ὁ πατήρ*) — wie allerdings *ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ.* unten V. 17 steht — und *ὁ θεὸς καὶ πατήρ* auf Christus 1 Kor. 15, 24 bezogen wird. Dann erklärte man mit Pott die Formel als Gegensatz zu der alt-heiligen Gott Abraham's. Vielmehr bedeutet es unser Gott — und die Worte sollen also zugleich das allgemeine

Verhältniss Gottes zu den Menschen als das besondere durch Christum vermittelte ausdrücken. Vater Christi heisst Gott nicht im metaphysischen Sinne, sondern als der, dessen Sache dieser zu führen hat. Der Wortanklang, Paronomasie, in εὐλογητός — εὐλογήσας — εὐλογία ist Etwas, woran sich die religiöse Sprache der Morgenländer, insbesondere der Juden gewöhnt hatte, ohne besondere Bedeutung für den Sinn: Tob. 8, 15: εὐλογητός ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ (Preis). Das dreifache ἐν, mit verschiedener Bedeutung, ist eine Härte der Paulinischen Sprache. Ἡμεῖς bezieht sich bis V. 11 fortwährend wohl auf alle Christen. Koppe bezog es nicht auf die Apostel allein, wogegen καγὼ V. 15 nicht entscheiden würde — wie Beides Harless fälschlich angiebt — sondern auf diese und alle Christen. Mit V. 12 tritt eine Unterscheidung ein von ἡμεῖς und ὑμεῖς; jenes ἡμεῖς wird dann durch das Prädicat προηλπικότητας ἐν τῷ Χριστῷ genau bestimmt. „Gesegnet hat und segnet mit allen geistigen Wohlthaten für das Himmlische (die Segnung liegt dort, ἐν τοῖς ἐπουρανίοις) durch Christum,“ indem nämlich seine Person oder Sache diese Segnungen vermittelt hat. Vgl. die gleichbedeutende Formel Röm. 1, 8 [Commentar S. 30 f.]. Das dreifache ἐν ist wohl durchaus auf εὐλογήσας zu beziehen. Πνευματικὴ (Röm. 1, 11. 15, 27. 1 Kor. 9, 11) εὐλογία: innerliche Segnung, wobei der hebräisch-jüdische Sprachgebrauch immer zugleich Höheres, Uebersinnliches denkt, mag man das πνευματ. mit πνεῦμα überhaupt oder mit dem πνεῦμα ἅγιον zusammendenken. Andere dachten sich einen Gegensatz gegen die bloß äusserlichen, jüdischen Segnungen. So schon Chrysostomus [τὴν Ἰουδαϊκὴν ἐνταῦθα αἰνίττεται. Εὐλογία μὲν γὰρ ἦν, ἀλλ' οὐ πνευματικὴ, wie 5 Mos. 7, 13 beweise. Ἐνταῦθα δὲ οὐχ οὕτως· ἀλλὰ τί; ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ. Τί γὰρ ἔτι σοι λείπει;]. Der Plural τὰ ἐπουράνια, und zwar als Neutrum, wird nur so in diesem Briefe gefunden V. 20. 2, 6. 3, 10. 6, 12. Sonst

steht das Adjectivum öfters bei Paulus und im Hebräerbriefe, entgegen dem ἐπίγειος. *Tὰ ἐπουράνια* ist = τὰ ἄνω Kol. 3, 1 f., nicht von Gütern, sondern vom Orte zu verstehen, wie aus V. 20 u. 2, 6 besonders erhellt; also ist es wohl überall im Briefe so zu fassen, auch 6, 12. Es ist Bezeichnung des Gotteshimmels, in freierer, weniger jüdischer Art und wahrscheinlich aus einem gangbaren Sprachgebrauche entlehnt. Gewöhnlich erklärt man: himmlischer Art, vgl. Hebr. 6, 4 ἡ δωρεὰ ἡ ἐπουράνιος; aber sowohl der Ausdruck ἐν τοῖς ἐπουρανίοις und das Wort selbst τὰ ἐπουράνια, als das steht dieser Erklärung entgegen, dass, wie gesagt, der Begriff des Höheren, Himmlischen schon in πνευματ. inneliegt. Denn als Erklärung des πνευματ. kann es nicht genommen werden. So Theodoret und Bengel [*Gnomon* S. 853].

V. 4 beginnt also die Darstellung der göttlichen Segnungen mit der ewigen Bestimmung zum Heile. Durch diese Idee, ewige Bestimmung der Christen, pflegt Paulus, und eigentlich die altisraelitische Anschauung, sowohl die Person des Bestimmten als die Sache, wofür sie bestimmt sei, zu heben — Beides als Gegenstand des ewigen Weltplanes der Gottheit: 3, 11. Kol. 1, 26. Röm. 16, 25. 1 Kor. 2, 7. 2 Tim. 1, 9. Harless: Von Ewigkeit her waren die Erlösten auserwählt von Gott in seinem ewigen Sohne. Καθώς hat also ganz die gewöhnliche Bedeutung: demgemäss (4, 4); denn in der göttlichen Bestimmung lag der Grund dieser Segnungen. Andere (Harless) fassen es im Sinne der späteren Gracität [Lobbeck zum *Phrynichus* S. 426] erklärend: inwiefern, wie sonst ὥς [Xenoph. *Cyrop.* 1, 3. 18. 4, 13]. Ἐκλέγεσθαι und προορίζειν V. 5 bedeuten dasselbe; ἐκλέγ. ist nur mehr im alten heiligen Stil, προορίζειν mehr aus der Sprache des Lebens. So wird die Erwählung der Israeliten (ihre auszeichnende Bestimmung) ausgedrückt 5 Mos. 7, 7. Jes. 41, 8 f. 44, 1, ἐκλεκτοί heissen sie Jes. 65, 9 u. a.

AG. 13, 17. Dasselbe ist αἰρεῖσθαι εἰς σωτηρίαν 2 Thess. 2, 13. Die augustinisch-calvinische Erwählungslehre (auf sie kommen bei Paulus die meisten Ausleger meist wieder zurück — Fritzsche, Rückert) gehört nicht hierher. Denn die Paulinische Erwählung 1) ist nicht unbedingt, sie geht aus der göttlichen Weisheit hervor, hat keinen Zwang neben sich, setzt immer Bedingung voraus, die Würdigkeit und den Glauben, 2) bezieht sich nicht unmittelbar auf die zukünftigen Güter, das jenseitige Leben, sondern auf die Gunst, zum Evangelium angenommen zu werden, 3) will nicht gerade die Ausschliessung, Verstossung aller Anderen zugleich aussprechen. Kurz sie ist mehr nur ein Ausdruck der Dankbarkeit für das den Christen zu Theil Gewordene. Die Berufung ist eine Folge der Erwählung V. 11, Röm. 8, 30, daher denn oft auch ganz gleichbedeutend mit dieser genommen 1 Kor. 1, 26–28. Wieder steht das vielsinnige ἐν αὐτῷ dabei (2 Tim. 1, 9 χάρις ἢ δοθεῖσα ἐν Χρ. Ὑ.): in Beziehung auf ihn, um seiner Person willen, oder für seine Sache, oder mit Olshausen: in seiner Person, welche der Repräsentant der geistlichen Menschheit ist, wie Adam der natürlichen. Die Formel vor der Weltschöpfung steht hier allein bei Paulus, ausserdem bei Johannes 17, 24, sonst oft im A. T. = ἀπ' ἀρχῆς 2 Thess. 2, 13, auch bei der Erwählung. Im Folgenden wird bis V. 6 der Endzweck dieser Berufung in drei Sätzen ausgeführt: innerer — äusserer Zustand (Würdigkeit — Sohnschaft) — Erfolg (Gegenstand des Preises Gottes). Derselbe Infinitiv εἶναι schlechthin nach ἐκλέγεσθαι steht auch bei dem Alex. 5 Mos. 14, 2, auch sonst so ohne εἰς 1 Kor. 1, 17. 1 Thess. 1, 9. Aehnlich προώρισε συμμόρφους Röm. 8, 29 [Commentar S. 247]. Ἅγιοι und ἁμαρτοὶ steigernde Prädicate; vgl. 5, 27. Kol. 1, 22. Das zweite hat mehr die Bedeutung des Innerlichen, als das erste. Jenes aber, ἅγιοι, hat hier allerdings mehr die sittliche Bedeutung als oben im

Gruss. Ursprünglich gehörten diese Formeln dem Opfergebrauche an, von welchem sie zu einem höheren, sittlichen in der urchristlichen Sprache erhoben wurden. Auch das *κατὰ ἐν. αὐτοῦ* (wie Kol. 1. c.) gehört dorthin: als solche von Gott angesehen, also wahrhaft, vollkommen. Gewiss aber soll in diesen Formeln nicht der Begriff der Sündenvergebung liegen; heilig Gewordene, Gesprochene — davon erst V. 7. Jenes meinten Koppe [*κατὰ αὐτοῦ non tam ad virtutis studium, quam potius ad dignitatem Christianorum, qua tanquam homines innocentes deus eos tractat, est referendum; idem quod alias in epp. Pauli est δικαιοῦσθαι παρὰ θεῶ*] und Harless. Durchaus urchristlich und apostolisch ist der Gedanke, der hier ausgesprochen ist: der Endzweck der christlichen Sache liege in sittlicher Würdigkeit, sie sei also eine sittliche Anstalt. Vgl. V. 20. 1 Thess. 4, 7. — Das *ἐν ἀγάπῃ* hat eine verschiedene Beziehung gehabt. Die älteste Wortverbindung bezog es auf das folgende *προορίσας* und verstand es wie *διὰ τὴν ἀγάπην* 2, 4. So der Syrer, die griechischen Väter [Theodoret S. 403: *καὶ προεἶδεν ἡμᾶς καὶ ἡγάπησε — ὥστε τοῦ τῆς υἱοθεσίας ἡμᾶς ἀπολαῦσαι χαρίσματος*], Oecumenius ausgenommen und die meisten neueren Herausgeber: Bengel, Griesbach, Knapp [Scholz], Lachmann [Göschen]. Dagegen Oecumenius, die Vulgata, Luther und die neueren Ausleger, Harless ausgenommen, es mit dem Vorigen verbinden, und zwar mit den Prädicaten *ἀγίους καὶ ἀμώμους*, nur Wenige (Oecumenius und Flatt) mit *ἐξελέξατο*, also auf Gottes Liebe bezogen: *cum caritate*, wie 2 Petr. 3, 14 *ἀμώμητοι ἐν εἰρήνῃ*, Jud. 24 *ἄμωμοι ἐν ἀγαλλιάσει* stehe, wiewohl hier *ἐν ἀγαλλ.* wohl nicht zu *ἄμωμοι* gehört. Gewiss würde *ἐν ἀγάπῃ* zum Folgenden gezogen die Rede überladen machen, vornehmlich neben dem *κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος* V. 5. Dagegen ist es ganz Paulinisch, die Liebe als

christliche Haupteigenschaft den übrigen Tugenden an die Seite zu setzen. Doch ist das ἐν nicht zugleich mit, sondern wie 3, 18, 4, 15 ist die Liebe, d. i. die christliche Gemeinsamkeit, die Bedingung, unter welcher alles Gute in sie kommen solle. Also: durch Liebe.

V. 5. Προορίζειν ist, wie gesagt, so viel als ἐκλέγεσθαι; der Unterschied vom Vorigen liegt in den Prädicaten. Das Wort steht auch Röm. 8, 24 ff. [Commentar S. 248], AG. 4, 28. Das πρό ist = πρὸ χρόνων αἰώνων 2 Tim. 1, 9, von Anbeginn. „Damit uns bestimmend, Kinder von ihm zu werden durch Jesum Christum.“ Ueber υἱοθεσία s. zu Röm. 8, 15. Es bedeutet das Sohnwerden. Drei Begriffe liegen in dem Worte als allgemeinsten Bezeichnung des Zustandes in der christlichen Segnung: Verbindung überhaupt, Liebe, Verwandtschaft. Vgl. Joh. 1, 12. Εἰς αὐτόν (Lachmann liest [mit der rec.] αὐτόν, was auch auf Gott gehen kann — die Stellung dieser Pronomina war wohl nicht genau bei Paulus) ist zu υἱοθεσία zu ziehen: Sohnschaft in Beziehung auf ihn, für ihn. So die Meisten, vornehmlich seit Grotius [εἰς αὐτόν est pro dativo, ad modum Hebraei יְהוָה, et nomen υἱοθεσία sic dativum regit, quomodo ipsum verbum υἱοθετεῖν, qualis est illa constructio: quid tibi illam tactio est? Uebrigens las Grotius nicht αὐτόν, wie Harless sagt S. 18]. Vgl. ἀποκαταλλάξαι εἰς αὐτόν Kol. 1, 20. Harless liest εἰς αὐτόν, auch auf Gott bezogen, und betrachtet es als erklärenden Zusatz zu εἰς υἱοθεσίαν: und uns in Liebe vorherbestimmte zur Kindschaft durch Jesus Christus zu ihm. Διὰ Ἰησοῦ Χρ. ist dem Sinne nach dasselbe mit διὰ τῆς πίστεως ἐν Χρ. Ἰ. Gal. 3, 26. Olshausen bezieht εἰς αὐτόν auf Christum und nimmt es zu προώρισεν: bestimmt auf ihn hin, dass er der Mittler bei dieser Kindschaft sei. [„Gott hat uns in Liebe zur Kindschaft vorherbestimmt, damit wir durch Jesus zu ihm kommen, aus unserm verlornen Zustande zu ihm zurückge-

führt werden.“] Aber dieses lag schon im *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*. *Κατὰ τὴν εὐδοκίαν κ. τ. λ.*: wie er so wohlwollend ist = *ἐν ἀγάπῃ*. *Εὐδοκία* ist hier nicht Freiheit, *arbitrium* (*εὐδοκεῖν* Kol. 1, 19), sondern Freundlichkeit, Güte. Vergl. Phil. 1, 15. 2, 13. *Θέλημα* wie V. 1. Die *εὐδοκία* liegt im Plane Gottes.

V. 6. Der Erfolg aus dieser Beglückung der Welt: Verherrlichung Gottes. Auf diese wird im altisraelitischen Stile Alles zuletzt bezogen, was für Menschen geschieht oder was Menschen thun sollen. Es soll damit nur das ausgesprochen werden, dass Alles, was für Menschen geschehe, für die Eine grosse Sache Gottes geschehe: Röm. 15, 6. 1 Kor. 10, 31. 2 Kor. 1, 20. Phil. 1, 11. Dasselbe *εἰς ἔπαινον δόξης* sogleich wieder V. 12 u. 14. *Ἐπαινος* ist nicht blos das Rühmen, wie es durch sie geschehen solle, sondern der Preis, welcher hieraus hervorzugehen habe. *Δόξα τῆς χάριτος* wie *δόξα τῆς ἰσχύος* 2 Thess. 1, 9, *πλοῦτος τῆς χάριτος* V. 7. *Δόξα* ist das Verherrlichungswerthe, mit dem Genit. bildet es ein Hendiadyoin; doch steht das Substantiv immer mit grosser Bedeutung, das Prädicat wird schärfer und ausdrucksvoller hervorgehoben. *Ἐν ᾗ* mit welcher oder durch welche — je nachdem man *χάρις* von der Eigenschaft oder vom Erfolge versteht. Aeusserlich beglaubigter ist *ᾗς* als Attraction, welche der Stil des Paulus liebt V. 8. 4, 1. 2 Kor. 1, 4. So Lachmann. *Χαριτοῦν*, ein Wort späterer Sprache, ist wie Luk. 1, 18: begnadigen. Die Väter erklären *χαριέντας* [*καὶ ἐπεραστούς* Theoph.] *ποιεῖν*, *gratiosos facere*. Die katholischen und protestantischen Ausleger theilen sich ihrer Verschiedenheit in der Rechtfertigungslehre gemäss in die beiden Uebersetzungen *gratiosos* (begnadigt) und *gratos facere*; Beides liegt eigentlich nicht im Worte. Olshausen fand beide Begriffe in dem Verbum: zu Gnaden annehmen und sich angenehm machen. *Ἠγαπημένος* Gottgeliebter, der

eigentliche Gottessohn, Kol. 1, 13 ὁ υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, vgl. Matth. 3, 17. 17, 5. Daher ist auch hier oft, besonders in der lateinischen Kirche, υἱὸς αὐτοῦ beigesetzt worden. Die Bezeichnung Gottgeliebter steht wohl mit besonderer Bedeutung den Begnadigten an der Seite: Er lässt uns gnädig Theil nehmen an der Würde von Gotteskindern, welche jener eigenthümlich besitzt.

V. 7. Der erste Act der Ausführung jenes göttlichen Beschlusses: Erlösung, Sündensühnung. Durchaus im alten und neuen Test. ist Sündenvergebung keine Segnung für sich, sondern die Bedingung, unter welcher eine göttliche Sache, Gemeinde, gestiftet wird: Gott nimmt sich der sündhaften Menschen an — er lässt sie sich mit ihm vereinigen. Natürlich wurde sie — und es wurde dieses auch an prophetische Stellen geknüpft — 1. auch vor der Stiftung der christlichen Sache, des Gottesreiches, erwartet [Baumgarten-Cr. *bibl. Theol.* S. 401 ff.], und 2. wie der Tod Jesu eine so grosse und geschichtliche Bedeutung hatte, an diesen geknüpft — dieser aber 3. dann eben so natürlich unter dem Gesichtspuncte eines Opfertodes betrachtet. — Ἐχομεν ist gleichgültig, ob wir es nehmen: wir besitzen schon, oder: haben zu erwarten. Fortwährend empfangen wir, wie Olshausen erklärt [weil die Erlösung in der Vertretung Christi als lebendige Kraft unaufhörlich fortwirke], kann es wohl nicht heissen. Die Erlösung wird immer als einmaliges Werk dargestellt, wofür Olshausen selbst Röm. 8, 34 vergleicht. Ἀπολύτρωσις ist ein Wort von sehr weitschichtiger Bedeutung. Anders als hier steht es unten V. 14. 4, 30. Röm. 8, 23. Dort ist es Erlösung vom Sinnlichen, Irdischen, Schwäche und Uebel [Commentar. zum Römerbr. S. 240]; aber hier, nach der daneben stehenden Erklärung, Befreiung von den Sündenfolgen, Vergebung der Sünden. Vgl. Röm. 3, 24. (Hebr. 9, 15); λυτροῦσθαι Tit. 2, 14 ist dasselbe; dann ἀγο-

ράζεσθαι [1 Kor. 6, 20] und ἐξαγοράζειν [Gal. 3, 13. 4, 5].
 Diese Worte sind nicht zu sehr zu pressen — doch liegt in
 allen der Begriff der Befreiung mit eigenem Opfer.
 Διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ soll das ἐν ᾧ erklären: nämlich durch
 das von ihm vergossene Blut; wirklich also durch seinen Tod.
 Das alte, sinnliche, pietistische Festhalten des Blutbildes (bei
 Harless und Fritzsche [*Pauli ad Romanos epist.* 1.
 S. 190 ff.] neuerlich wieder von sehr verschiedenen Stand-
 puncten aus, vgl. 3 Mos. 17, 11) gehört nicht für die Pauli-
 nische Denkart. [B.-Crusius *bibl. Theol.* S. 417.] Vgl.
 Röm. 3, 25 αἷμα, unten 2, 13 vgl. V. 16 (σταυρός), Kol.
 1, 20 (τὸ αἷμα τοῦ σταυροῦ). Ἡ ἄφεσις τῶν παραπτ. der
 Gebrauch dieses Wortes, nicht ἁμαρτιῶν Kol. 1, 14, ἁμαρ-
 τημάτων [Röm. 3, 25 ἡ πάρεσις τῶν ἁμαρτημάτων] ist wohl
 ganz zufällig. Es ist der alte, israelitisch-griechische Ausdruck
 für Sündenvergebung, nicht ganz den hebräischen Ausdrücken
 entsprechend, in welchen Sünde immer für Sündenschuld,
 Sündenstrafe steht. Ἀφιεῖναι ist vielmehr vorübergehen
 lassen, nicht beachten. Πάρεσις Röm. 3, 25 scheint
 etwas Anderes zu sein [*Commentar* zu d. St. S. 110]. Pau-
 lus gebraucht dafür auch χαρίζεσθαι παραπτ. Kol. 2, 13. 3, 13.,
 μὴ λογίζεσθαι 2 Kor. 5, 19. — Κατὰ τὸν πλοῦτον — αὐτοῦ
 macht den Uebergang zum Folgenden V. 8—10, wo ein
 neuer Act jener Ausführung des göttlichen Heilsplanes einge-
 führt wird: die Unterweisung von der christlichen Be-
 stimmung. „Nach derselben Gnade, in welcher er auch“
 u. s. w. Πλοῦτος steht wie δόξα V. 6, vgl. Röm. 2, 7.
 9, 23. Kol. 2, 2. Es wechseln in den neutestamentlichen
 Handschriften immer in diesem Worte die masculine und neu-
 trale Form ab. Auch hier lesen Lachmann und Rückert
 τὸ πλοῦτος. Αὐτοῦ — so nämlich wird hier fast durchaus ge-
 lesen [nur 3 Uncialen haben αὐτοῦ] — ist natürlich auf Gott
 zu beziehen.

V. 8 steht ἥς entweder für ἥν oder für ἥ, je nachdem περισσεύειν transitiv oder intransitiv genommen wird: welche er reichlich geschafft hat — vgl. 2 Kor. 9, 8 χάριν περισσεύειν — oder: in welcher er reichlich gewirkt hat. Ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει ist wohl nicht zum Folgenden zu ziehen, am Allerwenigsten zu τὸ μυστήριον (Chrysostom. [Hom. 1. σοφούς καὶ φρονίμους ποιήσας τὴν ὄντως σοφίαν, τὴν ὄντως φρόνησιν — τὰ ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἡμῖν ἐγνώρισε. Τοῦτο γάρ ἐστι τὸ μυστήριον τὸ πάσης σοφίας τε γέμον καὶ φρονήσεως], Flatt, Koppe), was eine volle Umstellung, Verwirrung der Sätze sein würde; aber auch nicht zum γνωρίσας (so die alte Kirche gewöhnlich, schon Theodoret aber ist zweifelhaft). Dadurch wird der vorige Satz zu kahl, der folgende überladen. Auch wird dann gewöhnlich σοφία und φρόνησις vom göttlichen Wissen verstanden; von diesem aber wird im N. Testam. nirgends φρόνησις gebraucht, wenngleich oft im alten Prov. 3, 19. Jerem. 10, 12; Röm. 11, 33 steht dafür σοφία καὶ γνῶσις. Vielmehr ist es das menschliche Wissen und Einsehn (φρόνησις = σύνεσις Kol. 1, 9, wo πνευματικὴ dabei steht), nämlich in den göttlichen Heilsplan, das μυστήριον, und die Formel gehört zu ἐπερίσσευσεν. Ἐν σοφ. καὶ φρ.: Wissen und Einsicht uns mittheilend. Bei dieser Mittheilung ist nun nicht so streng wie in unseren theologischen Systemen die Art der Mittheilung zu trennen, in die durch das Evangelium überhaupt — durch menschlichpersönliche Lehre — durch göttliche Einwirkung. Vielmehr stellt sich die göttliche Unterweisung dem göttlichen Geiste immer als Eine, ununterbrochen zusammenhängende dar. Wir können nicht entscheiden, ob der Apostel hier schon auf die falsche Weisheit anspielen wollte, welche sich in diesen Gemeinen geltend machte. So Grotius.

V. 9. Γνωρίσας erklärt das vorausgehende ἐν σοφίᾳ καὶ φρονήσει: indem er uns ja bekannt gemacht hat. Andere,

auch die Vulg. [*ut notum faceret*], lesen γινώσκειν, den gewöhnlichen, erklärenden Infinitiv der Hebräer. Dieses γινώσκειν ist ein dem Apostel sehr geläufiges Wort (unten 3, 3. 5. 10. 6, 19. Kol. 4, 7. 9), immer vom ἀποκαλύπτειν darin unterschieden, dass sich γινώσκειν mehr auf das Bekanntwerden für Einzelne bezieht, ἀποκαλύπτειν auf die Offenbarung im Allgemeinen. [Vgl. *Commentar zum Römerbr.* S. 432.] Μυστήριον τοῦ θελήματος steht nur hier; sonst gewöhnlich μυστήριον allein. In dieser Zusammensetzung erhält μυστήριον eine mehr adjectivische Bedeutung. Bekanntlich ist es das Paulinische Hauptwort, den göttlichen Rathschluss, Plan für das Heil der Welt zu bezeichnen. Ausserdem auch Matth. 13, 35. Marc. 4, 11. Luk. 8, 10 [τὰ μυστήρια]; unten 3, 4. Kol. 1, 26. Röm. 16, 25. 1 Kor. 2, 7 — 10. Also bedeutet es eine Sache, einen Erfolg, bisher unbekannt, nun den Geweihten bekannt. Κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ — αὐτῷ gehört zu θελήματος — der Artikel wird auch sonst in solchen Fällen ausgelassen — sonst, zu γινώσκας genommen [Meyer], würde es nach κατὰ τὸν πλοῦτον τῆς χάριτος αὐτοῦ V. 7 überflüssig sein. „Den nach seiner Güte gehofften Rathschluss.“ Εὐδοκία ist, wie V. 5, günstiger Wille. Προτίθεσθαι steht in derselben Bedeutung wie πρόθεσις V. 11. 3, 11. Röm. 8, 28 vom göttlichen Beschlusse. Von nur menschlichem Vorsatz steht es Röm. 1, 13. Luther hat übersetzt: „und hat — hervorgebracht,“ also hingestellt wie Röm. 3, 25 [*Commentar* S. 106]. Wieder ist die Schreibart in αὐτῷ verschieden. Die alte Kirche, auch Luther [durch ihn], zuletzt Lachmann lasen αὐτῷ, und bezogen es auf Christus wie V. 4. [Harless auf Gott, mit Berufung auf Fritzsche zu Matth. *Exc.* V. S. 558.] Die Neueren lesen gewöhnlich αὐτῷ: bei sich selbst (vgl. ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ 1 Kor. 7, 37) *apud se*. So schon Erasmus, Beza [Curcelläus, und überhaupt der *text. rec.*, den Hahn u.

Tischd. auch beibehalten, Meyer vertheidigt haben]. Es könnte diese Bedeutung nach dem ungenauen Gebrauche des Pronomens, wovon oben, auch in αὐτῷ liegen. Richtiger aber ist wohl, es auf Christus zu beziehen: mit Rücksicht auf ihn, wie ja in der ganzen Stelle diese Beziehung auf Christus vorherrscht und V. 10 ausführt.

Aber V. 10 wird nun dieses μυστήριον selbst dargestellt. Die Stelle ist classisch für die Paulinische Auffassung vom Wesen und Bestimmung der christlichen Sache: „Eine allgemeine, geistige Gemeinschaft, Menschen- und Geisterwelt, Himmel und Erde mit einander zu vereinigen.“ Es ist gleichgültig, ob wir εἰς zu θελήματος oder zu προέθετο nehmen: darauf gerichtet, dahin gehend; Erasmus: bis zu. Vgl. V. 14, wo dieselbe Differenz Statt findet. Die Vulg. [*in dispensatione plenitudinis temporum*] und die ältere lateinische Kirche übersetzt, wie wenn sie ἐν gelesen hätte, dem Sinne nach. Οἰκονομία steht ganz so 3, 9 (οἰκονομία τοῦ μυστηρίου): Einrichtung, διοίκησις, wie es Oecumenius erklärt. Eben so 1 Tim. 1, 4. Die Bedeutung Menschwerdung bei den Kirchenvätern hat mit uns. Stelle nichts gemein. Luther übersetzt: dass es gepredigt würde, wie die Vulg. ihr *dispensatio* verstand. Aehnlich erklärt auch Grotius [*ideo hoc deus penes se retinuerat, ut suo demum tempore id publicaret dispartiretque in Judaeos et Gentes*], nach 3, 2. Kol. 1, 25 (1 Kor. 4, 1 f.: οἰκόνομοι), 1 Kor. 9, 17, wo das Wort Amt, Amtsführung bedeutet. Aber dann steht immer ein Wort daneben, und nie heisst es an sich Predigt. Πλήρωμα τῶν καιρῶν wird in der ältesten und allgemeinsten Erklärung, von den Vätern [Theodoret: τὸν ὀρισθέντα παρὰ τοῦ θεοῦ καλεῖ καιρόν], auch der Vulg., Luther und den Neueren [Meyer] genommen wie πλήρωμα χρόνου Gal. 4, 4 und πληρωθῆναι καιρούς Marc. 1, 15. Luk. 21, 24 u. s. w.: Erfüllung bestimmter Zeiten, τοῦ

πληρωθέντος τοῦ καιροῦ, als die Zeit erfüllt war. [Chrysostom: πλήρωμα τῶν καιρῶν ἢ παρουσία αὐτοῦ (τοῦ υἱοῦ) ἦν.] Oder (Rückert): Einrichtung, wie sie gehört für die Erfüllung der Zeit, d. i. für die neue Zeit; oder (Harless): Veranstaltung der Erfüllung der Zeiten [als jene einzelnen Punkte zur Erfüllung gekommen waren, jene Epochen der göttlichen Weltregierung, die nur Gott kennt]. Vielmehr (so allein ist diese Formel zu erklären) ist πλήρωμα τῶν καιρῶν die noch übrige Weltzeit, wie Röm. 11, 25 πλήρωμα ἐθνῶν die noch übrigen Völker. Also: so einzurichten die noch übrige Zeit der Welt. Die Formel ἀνακεφαλ. τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ ist stets classisch in der Kirche gewesen, aber in verschiedener Bedeutung, deren Sinn nach drei verschiedenen Erklärungen des Verb. ἀνακεφαλαιουῖσθαι verschieden war. Entweder fasste man es: 1. unter Ein Haupt bringen. So Chrysostomus: μίαν κεφαλὴν ἐπιτιθέναι, doch eine andere Bedeutung beimischend: συνάψαι. [Μίαν κεφ. ἅπασιν ἔθηκε τὸ κατὰ σάρκα, Χριστὸν, καὶ ἀγγέλοις καὶ ἀνθρώποις, τοῦτ' ἔστιν, καὶ ἀγγέλοις ἀρχὴν ἔδωκεν ἑτέραν, καὶ ἀνθρώποις τοῖς μὲν τὸ κατὰ σάρκα, τοῖς δὲ τὸν θεὸν λόγον. (Gegen diese Willkühr des Chrysost. spricht Harless S. 49.) — Οὕτω γὰρ ἂν γένοιτο ἔνωσις, οὕτως ἂν γένοιτο ἀκριβὴς συνάφεια, ὅταν ὑπὸ μίαν ἅπαντα ἀχθείη κεφαλὴν, σύνδεσμόν τινα ἀναγκαῖον ἄνωθεν ἔχοντα.] Vgl. V. 22. Auch Luther: „auf dass alle Dinge zusammen unter ein Haupt verfasst würden in Christo,“ nach einer andern Erklärung des πάντα von Sachen, Geschäften, nicht von Personen. Andere erklären: Alles Einem übertragen. Oder 2. erneuern, von Vorn herein schaffen. Theodoret μεταβάλλειν. [S. 404: ἀνακεφαλαίωσιν τοίνυν καλεῖ τὴν σύντομον τῶν πραγμάτων μεταβολήν. Διὰ γὰρ τῆς κατὰ τὸν δεσπότην Χριστὸν οἰκονομίας καὶ τῶν ἀνθρώπων ἢ φύσις ἀνίσταται καὶ τὴν ἀφθαρσίαν ἐνδύεται, καὶ ἡ ὀρωμένη κτίσις τῆς φθορᾶς ἐλευθερουμένη τεύξε-

ται τῆς ἀφθαρσίας (nach Röm. 8, 19 u. 22. Hebr. 2, 9), καὶ τῶν ἀοράτων οἱ δῆμοι ἐν εὐφροσύνῃ διατελοῦσιν, ἐπειδὴ ἀπέδρα ὀδύνη (Schmerz über die Sünden der Menschen nach Luc. 15, 7) καὶ λύπη καὶ στεναγμός.] Die Vulg. in demselben Sinne *instaurare*. So war die Stelle besonders im dogmatischen Gebrauch der alten Kirche. Oder 3. in ein Ganzes bringen (Syr.), *in summam redigere*, was bei den Griechen [Polyb. V. 32] mehr *συγκεφαλαιοῦν* hiess. [Κεφαλαιοῦν Thucyd. 6, 91. 8, 53.] So auch Röm. 13, 9 [de Wette], und dem Worte am Angemessensten, da es von κεφάλαιον, nicht von κεφαλή herkommt, was schon Beza geltend machte. Aber auch zum Sinn ist dieses das Passendste. „Alles also zusammenzufassen (τὰ πάντα alle Wesen) im Himmel und auf Erden.“ Dem Sinne nach ist gleich Matth. 28, 18 ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία — γῆς und 1 Kor. 15, 27 πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοῦς πόδας αὐτοῦ. Τε [zwischen τὰ ἐν] ist rec., wird aber von der neueren Kritik [auch von Hahn] weggelassen; τε — καί würde enger verbinden. Statt ἐν liest Lachmann ἐπί, einen ungewöhnlichen Ausdruck [dagegen de Wette nach Harless]. Dieses τὰ πάντα — γῆς ist hier weder blos Umschreibung des Weltalls (Harless [Harmonie des Universums, Meyer], Koppe; so genau ist es nicht zu nehmen), noch bedeutet es Juden und Heiden (Ernesti [Opusc. theoll. S. 445], Teller). Auch kann man den Himmel weder von Gott (Morus) — dieser war kein Gegenstand für das Werk Christi — noch von den seligen Geistern (πνεύματα Hebr. 12, 22 ff.) mit Beza [Piscator und Flatt] verstehen. Auch Phil. 2, 10 findet diese Bedeutung nicht Statt in τὰ ἐπουράνια. Es sind vielmehr Engel und Menschen. Und der Gedanke (eigentlich schon im Gebete Christi ausgesprochen Matth. 7, 10) ist der, dass die christliche Anstalt das gesamte Geisterreich habe vereinigen sollen; nicht gerade Engel und Menschen, und Engel unter einander versöhnen (Chryso-

stomus: wieder vereinigen; oft ist die Idee einer Engelversöhnung an diese Stelle angeknüpft werden), sondern eben nur sie vereinigen. Calvin selbst lehrte aus unserer Stelle eine Befestigung der Engel durch die Erlösung, obwohl von einem Einwirken auf sie [auf die bösen Geister, Olshausen] in unserer Stelle keine Spur ist. Ob bei jener Vereinigung auch, wie Origines [und Meyer] meinten, an die Engel des Satan gedacht sei, ist nicht klar. Es ist eben ein idealer Ausdruck für den Begriff des allgemeinen göttlichen Reiches.

V. 11—14 die wirkliche Einführung in das göttliche Reich, Beider auf gleiche Weise, der Juden und Heiden. *Ἐν αὐτῷ* wird mit Bedeutung vorangestellt, und darauf zwei Mal *ἐν ᾧ* bezogen V. 11 u. 13. Das Subject von *ἐκκληρώθημεν* ist noch wie im Vorigen die gesamte Menschheit. Das auch (*καί*) bezieht sich auf die Bedeutung des Verbum, nicht auf die erste Person (Vulg.: *etiam et nos* — wogegen Rückert [und Meyer] richtig sich erklärt haben). Statt der *rec. ἐκκληρώθημεν*, die kritisch zweifelhaft ist, ist äusserlich sehr beglaubigt *ἐκλήθημεν*, gebilligt von Rückert, aufgenommen von Lachmann. Aber jenes ist wohl vorzuziehen [Meyer], theils als seltnerer Ausdruck, theils der *κληρονομία* wegen V. 14 u. 18 und *κληρος* Kol. 1, 12. Es kann das *ἐκλήθημεν* selbst Erklärung des *ἐκκληρώθημεν* gewesen sein [Matthäi, Harless] — Syr. Vulg.: *sorte vocati — electi*. — Wirklich hat das *κληρωθῆναι* fast dieselbe Bedeutung mit *κληθῆναι*. Entweder ist es zu nehmen: erwählt werden überhaupt (*προσκληροῦσθαι* AG. 17, 4), allerdings mit der Bedeutung des Verdienstlosen, der göttlichen Schickungen, worauf schon Chrysostomus aufmerksam macht. Oder: Erbtheil werden, wie das israelitische Volk *κληρος θεοῦ* hiess 5 Mos. 4, 20. 9, 29. 32, 9. So Erasmus, Flatt [und Meyer, doch dieser auch die folgende

Erklärung beimischend]. Oder: zum Erbtheil gelangen (Grotius, Luther, Harless), wie κληρος AG. 26, 18. Kol. 1, 12, und hier im Folgenden κληρονομία V. 14 u. 18 (eben aus diesen Stellen dürfte diese Erklärung vorzuziehen sein), Röm. 8, 17 [Commentar S. 231]. Dieses Erbtheil besteht aber im Sinne der Apostel nicht bloß in himmlischen Gütern, sondern auch in der irdischen Segnung der Christen. Daher braucht das κληρωθῆναι hier nicht bloß zu bedeuten: die Bestimmung erhalten zu erben, sondern auch wirklich erben. Bretschneider [und Koppe] geben dem κληρωθῆναι keine Bedeutung für sich, sondern verbinden es mit εἰς — V. 12: *contigit nobis ut* —. Aber das Wort hat im Schriftgebrauch immer einen höheren Sinn. Im folgenden Satze προορισθέντες — liegt keine bloß müßige Wiederholung des Gedankens von V. 5 u. 6. Das ἐνεργοῦντος hat die Bedeutung: wir sind dazu gelangt, weil der, welcher es wollte, die Macht hat, Alles auszuführen. „Nach dem Beschlusse dessen, welcher nach seinem Willen Alles wirkt.“ *Βουλὴ θελήματος* ist der freie Wille, nicht so viel als *εὐδοκία θελήματος* V. 5. Freiheit und Gnade (2, 8—10) sind bei Paulus zusammengehörige Begriffe. *Ἐνεργεῖν* steht vornehmlich vom geistigen Wirken 2, 2. Gal. 2, 8 [Commentar S. 44], das Medium im N. Test. immer nur von Sachen, nicht von Personen.

V. 12. *Εἰς τὸ εἶναι* hängt, wie gesagt, nicht mit *ἐκληρώθημεν* zusammen [de Wette], aber auch nicht mit *προορισθ.*; sondern der Satz bezeichnet die allgemeine Folge des Vorigen, wieder wie V. 6: „so musste durch uns Gott verherrlicht werden.“ Aber hier steht *ἡμεῖς* deutlich dem *ὑμεῖς* V. 13 entgegen, und bezeichnet also die Judenchristen. Das *ἡμεῖς* wird genauer bestimmt durch den Beisatz *τοὺς προηλπικότες* — *Χριστοῦ*. [So auch Koppe in der ersten Ausg.] Jenes *ἡμεῖς* bezog Koppe [in der 2ten Ausg.] bloß auf den

Apostel allein [*ut ipse, qui spem de Christo mox apparituro diu conceperam, existerem insigne documentum vis et benignitatis divinae*]. Der Beisatz προηλπικότας — ist nicht als Prädicat zu nehmen mit εἶναι verbunden; es müsste wenigstens 1. übersetzt werden: dass wir gehofft hatten, 2. dabei stehen: nicht umsonst. Jene Auffassung begünstigten Harless, Olshausen, Koppe [der daher Kommata nach ἡμᾶς und αὐτοῦ setzt, Göschen: *destinati — ut priores nos ad laudem gloriae ejus in Christo spem collocaremus*] dessgleichen Knapp. Vielmehr sind jene Worte — dieses ist auch die gewöhnliche Erklärung von Alters her — Apposition zu ἡμᾶς: wir, die wir längst auf ihn gehofft hatten. Christus steht hier in der weiteren Bedeutung Messias, wiewohl der Glaube der Apostel allerdings in den messianischen Weissagungen das ganze Bild Christi vorgezeichnet fand. Dieser Vorzug der Juden in der messianischen Erwartung wird auch 2, 12, Röm. 3, 2 [*Commentar* S. 86] anerkannt. Die Formel ἐλπίζειν ἐν Χριστῷ steht Röm. 15, 12, 1 Kor. 15, 19 anders: von Christus Etwas erwarten; πρό in der Composition bedeutet vorlängst. Andere legten in die Präposition nur eine Steigerung: gerade aus, entgegen dem ἀπελπίζειν. [So Bretschneider *lexic.*: *oculis in aliquem defixis spero* — wogegen Wilke *Hermeneutik* 2. B. S. 42.] Also: damit wir wären, gereichten zur Verherrlichung von ihm (nicht mit Luther: auf dass wir Etwas seien), wir, die wir —.

V. 13. Mit καὶ ὑμεῖς meint er also die Heidenchristen. Es ist dazu entweder ἐκληρώθητε [Koppe] oder ἔστε εἰς ἔπαινον aus dem Vorigen hinzuzuverstehen. Ganz unpassend wollten Erasmus, Calvin, Beza ἠλπίνατε suppliren. Zu hart würde es sein, das Nächstfolgende als Zwischensätze [Rückert], wie Griesbach und Knapp ἀκούσαντες bis ὑμῶν in Parenthese setzten, das folgende ἐν ᾧ als emphatische Wiederholung (*in quo, inquam*) anzusehen, und ἐσφραγίσθητε schon

zu dem καὶ ὑμεῖς zu ziehen. Auch zum Sinne würde dieses nicht passend sein; denn σφραγίζεσθαι bezeichnet eine weitere Folge der Aufnahme in die Gemeinen. [Gegen jene Verbindung erklärt sich auch Meyer, und supplirt bloß ἔστε, nach dem geläufigen Ausdrücke ἐν Χριστῷ εἶναι, Christo angehören.] Endlich kann auch ἀκούσαντες nicht, wie Luther übersetzt [durch welchen auch ihr gehört habt das Wort der Wahrheit], für ἠκούσατε gesetzt sein. „Nachdem ihr gehört habt die Verkündigung der Wahrheit, die euch Heil verkündende Unterweisung.“ Λόγος τῆς ἀληθ. wird im Begriff gesteigert durch εὐαγγέλιον τῆς σωτηρ. Εὐαγγ. ist zwar gewöhnlich bei Paulus nicht das Verkündigte, sondern der Act der Verkündigung. Doch hat es z. B. hier eine mehr objective Bedeutung: das Verkündigen. Σωτηρίας bedeutet nicht: vom Heile Röm. 1, 16, sondern zum Heil führend, oder auch wie Harless [der den Genitiv als Apposition ansieht, mit Verweisung auf Winer Gramm. S. 422 f., der aber uns. St. nicht mit aufführt]: das Evangelium, das eure Errettung ist. Λόγος ἀληθ. steht auch Kol. 1, 5. 2 Kor. 6, 7. Jacob. 1, 18; λόγος θεοῦ 1 Thess. 2, 18, λ. ζωῆς Phil. 2, 16. Wahrheit hat im N. T. immer nicht bloß die gewöhnliche Bedeutung, sondern bezeichnet Alles, was dem Leben Festigkeit, Halt giebt, und λόγος ἀληθ. ist nicht nur die wahre Lehre, sondern die, in welcher alle Wahrheit ist. Das Folgende geht zu der zuletzt zu erwähnenden, innerlichsten Segnung über, zur Verleihung des göttlichen Geistes. Ἐν ᾧ ist wie im Vorigen zu nehmen; also nicht mit πιστεύσαντες zu verbinden nach der Construction V. 1. „Durch welchen ihr auch, nachdem ihr gläubig geworden seid (πιστεύειν ist nicht bloß ein einzelner Act, sondern bezeichnet einen Uebergang in einen Zustand — Röm. 13, 11. Gal. 3, 16), versichert wurdet mit dem verheissenen Geistesgeiste.“ Dieser göttliche Geist wird immer mit Christus verbunden, vom Glau-

ben an ihn hergeleitet: Röm. 8, 9 [Commentar S. 222]. 2 Kor. 3, 17. Galat. 4, 6. Σφραγίζεσθαι steht 4, 30 u. 2 Kor. 1, 22 gerade so von der Geistesgabe. Der Wortbedeutung nach bedeutet es: Siegel aufgedrückt erhalten, oder überhaupt mit Siegel versehen, versichert werden. In ähnlichem Gebrauche steht es Röm. 15, 28. Joh. 3, 33. [theol. Ausl. 1. S. 142]. Besondere Anspielungen liegen nicht im Worte, weder auf Slavenzeichen (Flatt), noch auf Mysterienzeichen (Morus) Apoc. 7, 3. Die göttliche Geistesgabe, deren sich der urchristliche Sinn gewiss war, das Reine, Höhere, Freiere der christlichen Gesinnung und Stimmung, wird von Paulus bald als Beweis für die Göttlichkeit der Sache gebraucht (1 Kor. 2, 4), bald für die Theilnehmenden als Versicherung, und insbesondere noch, wie hier sogleich V. 14, als Versicherung von ihrer Bestimmung zur Seligkeit, insofern diese Gabe, als geistig beseligend, schon einen Vorschmack derselben gäbe. Τῆς ἐπαγγ. bedeutet nicht verheissend, wie es Chrysostomus und die folgenden Griechen fassten, Theophylactus zweifelnd, Calvin, Beza, sondern verheissen (Syr. und die meisten Neuere). So heisst diese Gabe auch ἡ ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος Gal. 3, 14 [Commentar S. 71], ἡ ἐπαγγ. τοῦ πατρὸς AG. 1, 4. — Aber nicht prophetisch verheissen heisst er hier (Harless, Olshausen mit Verweisung auf Joel 3, 1. Sacharj. 12, 10), sondern von Christus. Jene Verheissung wurde als das letzte Wort Christi angesehen, und daher zum vorherrschenden Prädicate dieses Geistes. Ἅγιον als Prädicate des christlichen Geistes ist nur göttlich, gottgesendet; daher überall abwechselnd mit θεοῦ.

V. 14. Jene Versicherung von der himmlischen Seligkeit wird noch besonders erwähnt, als die höchste, seligste. Es versteht sich, dass ὅς auf ἅγιον πνεῦμα gehe durch Attraction, ohne Anspielung auf die Persönlichkeit des Geistes.

Diese fand Olshausen [auch Joh. 14, 26]. Ἀρρόβων ist ein hebräisches Wort (1 Mos. 38, 17 — 20): verbürgende Zahlung, nicht Unterpfand (*pignus*), sondern Angeld (*pars pretii*). Aus der phönicischen Handelssprache ging das Wort zu den Griechen und Römern (*arrha*) über. Von der Geistesgabe steht es wieder 2 Kor. 5, 5. Dasselbe ist ἀπαρχὴ πνεύματος Röm. 8, 23 [Commentar S. 239]. Κληρονομία ist das gewöhnliche Wort für die zukünftige Seligkeit 5, 5. 1 Petr. 1, 4, mit Beziehung auf die Idee der Kindschaft Gottes, mit dieser im Zusammenhange erwähnt Röm. 8, 17. Kinder sind nothwendig Erben. Es folgt wieder ein zweifaches εἰς von verschiedener auch verschieden gefasster Beziehung. Das erste ist wohl nicht zu ἐσφραγ. im vorigen Verse zu beziehen, wenngleich 4, 30 σφραγίζεσθαι εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως (auf — hin, nicht bis zu) steht, sodass in unserer Stelle ὅς ἐστιν ἀρρόβων τῆς κληρ. ἡμῶν Zwischensatz wäre, noch zu ἀρρόβων, sondern zu κληρονομίας. Es führt die Erklärung von diesem ein: Erbe, bestehend in der Erlösung. Das εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ, wie V. 6 u. 12, gehört wohl zum ἀρρόβων; in dieser Versicherung verherrlicht sich Gott. — Erlösung steht hier, wie gesagt, in weiterem Sinne als V. 7: Befreiung von dem Elende des gegenwärtigen Daseins, sofern dieses im Zusammenhange mit der Sünde gedacht wird. So 4, 30. Περιποίησις ist Rettung und Erwerbung; auch dieses Wort war aus dem israelitischen Gebrauch vom Volke Gottes in die urchristliche Sprache übergegangen (Jes. 43, 21 λαός μου, ὃν περιεποιήσάμην, Mal. 3, 17 ἔσονται μοι εἰς περιποίησιν). Dasselbe heisst περιούσιος 2 Mos. 19, 5. 5 Mos. 14, 2. Vgl. AG. 20, 28. 1 Petr. 2, 9. — Gewöhnlich wird der Genitiv entweder statt des Particips περιποιηθεῖσα genommen — Koppe [*quae parata nobis est*], Wahl [*ut liberatio parata contingat nobis*] — oder als erklärender Genitiv gefasst in activer oder passiver Bedeu-

tung; also entweder: Erlösung darin bestehend, dass wir uns Etwas zu eigen machten (1 Thess. 5, 9 εἰς περιποίησιν σωτηρίας, 2 Thess. 2, 14 εἰς περ. δόξης), oder: dadurch dass wir ihm eigen würden; Luther: dass wir sein Eigenthum würden. So schon die griechischen Väter [Theophylakt: οἵτινές ἐσμεν περιποίησις καὶ κτῆσις καὶ περιουσία θεοῦ] und Bretschneider [*ad redemptionem, qua vitae aeternae servamur et a morte liberamur*]. Aber dieses Alles zu hart in der Construction; auch würden die Begriffe ἀπολύτρωσις und περιποίησις zu genau an einander geknüpft. Angemessner ist es, mit dem Syrer, Oecumenius, Erasmus, Calvin — Beza dagegen [er übersetzt: *dum in libertatem vindicemur*] — ferner mit Grotius, Flatt [Rückert, Meyer], Olshausen, Harless περιποίησις, wie περιτομή und πίστις, in der concreten Bedeutung für οἱ περιποιηθέντες zu nehmen. In den oben angeführten Stellen aus Maleachi und Petrus stand das Wort wahrscheinlich auch so. Also: Erlösung des eigengewordenen Gottesvolkes zu seiner Verherrlichung. Demnach ist ihnen die christliche Segnung, um deren willen er Dank sagt, zu Theil geworden nach ewiger gnadenvoller Bestimmung (V. 4—6), nachdem sie durch Versöhnung geweiht worden, einzutreten in das göttliche Reich V. 7, unterwiesen für dasselbe (V. 8—10), aufgenommen, und zwar Juden und Heiden gemeinsam (V. 11—13), endlich nachdem sie durch den Geist versichert worden sind (V. 14).

Von V. 15—23 folgen Wünsche, an jene Danksagung geknüpft. Mit diesem Abschnitt beginnt der Kolosserbrief 1, 3 ff. Diese Wünsche leiten die Ermahnungen ein im zweiten Kapitel. Immer wirken im Sinne der Apostel im christlich Guten zusammen Gotteskraft, welche angewünscht wird, und Menschenwille, welcher aufgeregt, gefordert wird. Doch bezieht Paulus hier das Wünschenswerthe allein auf Erkenntniss, Einsicht in den göttlichen Plan und in dessen Er-

habenheit. Diese Erkenntniss waren die Apostel gewohnt, als göttliche Gabe zu denken (V. 8). Auf ihr beruhte für Paulus jedes Bestreben, sich der Sache, der christlichen Anstalt würdig zu machen. Darum hebt er sie so bedeutsam hervor. Die ὑμεῖς sind in dieser Stelle zwar noch fortwährend die Heidenchristen; jedoch nicht gerade mit Ausschluss der Uebrigen. Der Dank V. 3 wiederholt sich hier V. 15 u. 16; jedoch in Beziehung darauf, dass sie jene Gnade Gottes bei sich aufgenommen hätten — Kol. 1, 3 ff. Röm. 1, 8 [Commentar S. 30. Vgl. Winzer commentat. in locum Pauli ad Ephes. epist. 1, 15 — 19. Lips. 1836].

V. 15. Διὰ τοῦτο bei Paulus sehr gewöhnlich, zwar nicht bloß Uebergangsformel, aber auch nicht auf das Letztvorhergehende allein zu beziehen. Es geht vielmehr auf den Gesamtsinn des Vorigen (ähnlich Röm. 5, 12. 2 Kor. 4, 1): um dieses Heiles willen [Chrysostomus, Koppe]. Καὶ γὰρ heisst nicht: auch ich, sondern geht auf εὐχαριστῶ und das Folgende: darum denn danke ich auch. Καθ' ὑμᾶς ist wohl nicht geradezu so viel als ὑμῶν (AG. 17, 28. 18, 15. 26, 3 steht das κατὰ allerdings so umschreibend); sondern vorsichtig schreibt der Apostel: der Glaube, der unter euch ist. Ἐμῶν setzt er Kol. 1, 4. Röm. 1, 8. „Glaube an Christus und Liebe gegen alle Gottgeweihte.“ Das Prädicat ἅγιοι hebt den Begriff der Bruderliebe, welchen er ausdrücken will. Glaube und Liebe sind die allgemeinsten christlichen Eigenschaften Galat. 5, 6 [Commentar S. 120], Kol. 1, 4, dazu 1 Kor. 13. 1 Thess. 1, 3 noch die Hoffnung, als das, worin sich Irdisches (Liebe) und Himmlisches (Glaube) verbände. Liebe steht hier in anderer Bedeutung als V. 4. Die Schreibart Lachmann's nach Hauptcodd. καὶ τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους ohne τὴν ἀγάπην ist richtig von Rückert für sinnlos erklärt worden. Man müsste dann πιστὴν wiederholen; aber dieses Wort hat im N. T. nie eine Be-

ziehung auf Menschen; es heisst nie: Vertrauen zu ihnen. — Diese Stelle wurde oben schon erwähnt als eine der Hauptstellen, aus welcher Viele, schon in der alten Kirche, bezweifelten, dass der Br. an die vertraute und bekannte Ephesergemeine geschrieben worden sei; namentlich wegen des ἀκούσας. Indessen, wie gesagt, konnte vor einer grossen, stets wechselnden Gemeinde ja immer so entfernt gesprochen werden. Ueberdiess könnte ja auch der Sinn sein: ich höre fortwährend davon, wozu das οὐ παύομαι im Folgenden sehr gut passt. Mehr der Brief im Ganzen macht jenen allgemeinen Eindruck.

V. 16. „Danksage ich immerfort, euer gedenkend bei (ἐπὶ), in meinen Gebeten.“ Dieses μνείαν — ist hier nicht bloß dem εὐχαριστῶ beigesetzt (betend danke ich), wie 1 Thess. 1, 2. Philem. 4; sondern es gehört zum Folgenden und geht auf etwas Anderes, Bitte neben Danksagung über — so auch Röm. 1, 9 [Commentar S. 31]. Es bedeutet also so viel als Kol. 1, 9 προσευχόμενοι καὶ αἰτούμενοι. Ὑμῶν bei μνείαν hat oft gefehlt; Lachmann und Rückert [S. 4] haben es aus ihren Texten weggelassen; doch wird der Satz dann zu kahl.

V. 17. „Dafür dass (so steht ἵνα bei θέλω 1 Kor. 14, 5, bei παρακαλῶ 16, 12) der Gott unsers Herrn, der erhabene Vater euch verleihe Geist der Weisheit und der Offenbarung, so dass ihr erkennt“ —. Gott Christi steht nur noch Joh. 20, 17 [theol. Ausl. 2. S. 168]. Die Formel hat eigentlich denselben Sinn wie die, Vater Christi: „der, dessen Sache Christus führt,“ Vater Christi ist der, welcher die Sache Christi als die seinige achtet. Also dasselbe; dort mehr von der Seite Christi, hier mehr von Gottes Seite aufgefasst. Die dogmatischen Fragen und Bestimmungen über dieses Gott Christi gehören nicht in die Anschauung des apostolischen Geistes; doch liegt etwas Wahres darin, was

die Kirche festgesetzt hat, dass bei diesem Namen nur Christus in seinem Amt, Werk gemeint sei. In der Formel *ὁ πατὴρ τῆς δόξης* steht der Vatername natürlich in Beziehung auf Menschen (Menschenvater); die Kirche deutete sie gewöhnlich auf Christus; Theodoret [noch Andere bei Suicer *thesaur. eccl.* Tom. 1. S. 944] und Bengel von der göttlichen Natur Christi, Olshausen von den Gnadengaben [die im Folgenden eben Wirkungen der göttlichen *δόξα* seien]. Der Ausdruck bedeutet nicht Vater, Urheber der Herrlichkeit, wie Grotius und Koppe [„unser allmächtige Vater“] wollten, sondern voll Herrlichkeit. AG. 7, 1 steht ähnlich *ὁ θεὸς τῆς δόξης*, 1 Kor. 2, 8 *κύριος τῆς δόξης* [Jacob. 2, 1 *ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης*]. Alttestamentliche Aussprüche derselben Art Ps. 24, 7—9 *ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης*, 29, 3 *ὁ θεὸς τῆς δόξης*. Zweifelhaft ist die Deutung des Ausdrucks *ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν* 2 Kor. 1, 3; aber auch wohl dort ist der Genitiv hebraisirender Ausdruck des Prädicats: erbarmungsvoller Vater. Jene beiden Namen stehen bedeutend neben einander. Der erste (*ὁ θεὸς — Χριστοῦ*) bezeichnet die Veranlassung, gleichsam die Nöthigung für Gott, seine geistige Macht unter den Christen zu offenbaren, der zweite das Vermögen dazu: der da will und kann geistig fördern. Das *δῶν ὑμῖν* erinnert an V. 9. Dort wurde zwar schon diesen Christen ein vollkommenes Wissen zugeschrieben; aber ohne dass man in jenem Ersten eine *captatio benevolentiae* anzunehmen hätte. Wissen und mehr, noch vollkommner wissen widerspricht sich ja nicht. Auch kann man ja dort entweder mehr ein Wissen im Allgemeinen oder ein Wissen Einzelner unter ihnen verstehen. „Geist der Weisheit und der Offenbarung.“ *Πνεῦμα* ist hier Etwas im Menschen, in ihn gelegt, wenngleich übernatürlich: Vermögen, Ausrüstung. Die Genitive bezeichnen das, was dadurch verliehen werde. Aehnliche Formeln sind *πνεῦμα πίστεως*,

δυνάμεως, ἀγάπης 2 Kor. 4, 13. 2 Tim. 1, 7. Σοφία (V. 8) und ἀποκάλυψις finden sich hier allein beisammen, wohl nicht bloß (Harless) wie Subjectives und Objectives: Weisheit durch Offenbarung [„sodass der Charakter der σοφία durch die Verbindung mit ἀποκάλ. näher bestimmt würde“] — dieser, der Offenbarungsbegriff lag ja schon im Worte πνεῦμα — sondern ἀποκάλυψις ist unmittelbare Ansprache Gottes, wie 1 Kor. 14, 6. 26 u. Phil. 3, 15 das Verbum. Πνεῦμα ἀποκαλ. ist wohl: Sinn für solche höhere Ansprache, also höhere Begeisterung. Ἐν ἐπίγν. αὐτοῦ nicht durch oder zugleich mit (Phil. 1, 9), sondern es bezeichnet den Gegenstand des Vorigen: sich äussernd in — für die Erkenntniss von ihm. Auch hier ist αὐτοῦ gewöhnliche Schreibart, aber auf Gott zu beziehen [Erasmus, Luther, Grotius, Bengel, Harless]. Das Wort ἐπίγνωσις drückt etwas Bestimmtes aus, ist also mehr als γνῶσις 1 Kor. 13, 12 [so auch Meyer gegen Olshausen]. Gotteserkenntniss wird hier, wie Joh. 6, 69 [theol. Ausl. 1. S. 278], über den Glauben gestellt (V. 15); aber sie hat die in der Schriftsprache und im N. T. gewöhnliche Bedeutung. Wenn der Ausdruck auch nicht bloß Anerkenntniss bezeichnet, so ist er doch auch nicht Wissen Gottes, scientia dei. Vielmehr wird er durch das Folgende εἰς τὸ εἰδέναι — erklärt. Kol. 1, 9 steht daher statt ἐπίγν. αὐτοῦ: ἐπίγν. τοῦ θελήματος αὐτοῦ. Also bedeutet das Wort: Erkenntniss des göttlichen Gedankens, Planes. Chrysostomus, Lachmann [Hahn], Olshausen — ziehen ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ zum Folgenden, wodurch dieses sehr überladen und schwerfällig wird. [Dessgleichen auch Theophylact, theils im Texte, theils in seiner Erklärung S. 375: χαρίσματα ὑμῖν παράσχῃ, ὥστε διὰ τοῦ πνεύματος φωτισθῆναι. — Ὅταν οὖν ὑπὸ τοῦ πνεύματος ἀποκαλυφθῇ ἡμῖν τὰ μυστήρια, τότε καὶ ἐν ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ γινόμεθα καὶ φωτίζονται οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν.]

Von V. 18 bis zu Ende des Kapitels werden nun die Gegenstände dieser höheren Einsicht dargestellt: V. 18 u. 19 von Seiten der Segnung, V. 20 ff. von Seiten der Macht, welche sich in ihnen darlege. Bei *πεφωτισμένους* — *καρδίας* ist nicht nöthig, ein Anakoluthon anzunehmen, wie Beza [*illuminatis oculis mentis vestrae*] und Koppe, indem sie Accus. absoll. finden [dagegen auch Winer *Grammat.* S. 208. 263. 623, ohne uns. St. zu berücksichtigen], sondern es gehört der Accus. zu *δῶη*. Es wird das *πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλ.* nur in seiner Lebendigkeit und Wirksamkeit dargestellt. Die Formel *πεφ. — καρδίας* steht entgegen der 4, 18: *ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ*. Hier auch wurde vormals statt *καρδίας* gelesen *διανοίας*; für jenes hat sich die neuere Kritik durchaus entschieden [Hahn]. *Διάνοια* bedeutet in der Paulinischen Sprache schon das Gemüth in seiner Thätigkeit, folglich so viel als *ὁφθαλμοὶ τῆς καρδίας*. Also „hellen Blick des Geistes.“ *Καρδία* steht ohne ausschliessliche Beziehung auf Empfinden oder Wollen und umfasst auch das Intelligente mit, also Tiefe des Geistes. So steht es oft von Gedanken des Herzens: Hebr. 4, 12, vgl. Röm. 1, 21 [Commentar S. 50]. *Εἰς τό* — bis dahin dass. *Ἡ ἐλπίς — ὁ πλ.* umfasst einen Sinn in subjectivem und objectivem Ausdruck: welche Hoffnung euch gegeben — welche Güter verheissen. *Τίς* ist nicht mit Harless zu nehmen: welcher Art, sondern *quanta*. *Ἐλπίς* steht also ganz in eigentlicher Bedeutung, nicht objectiv wie Kol. 1, 5. 23, vgl. Phil. 3, 14. [Commentar zum Galaterbr. S. 119.] *Τῆς κλήσεως*: in der Berufung gegeben. *Καί* vor dem zweiten Satze ist von Lachmann ausgelassen worden; Paulus liebt jedoch diese unverbundenen Sätze nicht. „Welches die Fülle der Herrlichkeit seiner Segnungen unter den Heiligen sei;“ aufgehäufte Worte, in denen sich Paulus bestrebt, die Bedeutung, das Glück der Sache auszusprechen [Meyer]. *Πλοῦτος τῆς δόξης* ist reiche Herrlichkeit. Vgl.

πλοῦτος χάριτος V. 7; κληρονομία αὐτοῦ von ihm verliehene Segnung. Ἐν τοῖς ἁγίοις soll nicht blos heissen: für sie bestimmt, „wie die Heiligen erben,“ oder, wie Koppe [*felicitas Dei in, inter Christianos*] und Winer wollten: in den Heiligen; denn es ist von äusserer, irdischer Haltung die Rede; sondern: Herrlichkeit unter ihnen. Es ist zu den Heidenchristen gesprochen, welche dessen eingedenk sein sollen, dass sie ihre selige Bestimmung unter den von Altersher Gottgeweihten gefunden haben. Die Formel κληρονομία und κληρὸς ἐν ἁγίοις war eine altheilige: 4 Mos. 18, 28 κληρον. ἐν μέσῳ υἱῶν Ἰσραηλιτῶν; Weish. 5, 5 ἐν τοῖς ἁγίοις ὁ κληρὸς αὐτοῦ, AG. 20, 32. 26, 18 κληρον. u. κληρὸς ἐν τοῖς ἡγιασμένοις. Vgl. unten 2, 19. Kol. 1, 12. In der ersten Stelle werden die Heidenchristen συμπολιταὶ τῶν ἁγίων genannt.

V. 19 ff. Das Mächtige in diesem Heilsplane Gottes wird ausgeführt durch geistige Einwirkungen, denen die Auferweckung Christi vorangegangen sei. Die Geistesmittheilung an die Christen, als übernatürlicher Act, wird von Paulus mit der Auferstehung Jesu in zweifacher Weise in Zusammenhang gebracht. Beides liegt hier in unserer Stelle. Theils sofern mit der Auferstehung überhaupt die höheren Erfolge Jesu begonnen haben, theils sofern auch in jener Geistesmittheilung die geistige Erweckung aus dem Tode geschehen sei, folglich ein geistiges Analogon von jener äusseren Todtenerweckung darin liege. Diese Verknüpfung der Gedanken findet sich auch 2, 5. Kol. 2, 12 f. 3, 1. Röm. 4, 25 [*Commentar* S. 136], 6, 4. Ganz unrichtig entscheidet sich Olshausen dahin, es sei die Auferweckung der Christen selbst gemeint. [„Die die Gläubigen vollendende Kraft Gottes wirkt zwar auch schon hienieden in ihnen, und ist in dieser irdischen Wirksamkeit eine Bürgschaft für die künftige Vollendung; in ihrer vollen Grösse wird sie sich aber erst am Ende der Entwicklung durch die Erweckung aus dem Tode und

durch die Bekleidung mit dem *σῶμα πνευματικόν* offenbaren.“] Vgl. Griesbach *Commentatio in Ephes.* 1, 19 ff. 1778. *Opuscul.* 2. 9.

V. 19. „Welche überaus grosse Wirksamkeit auf uns geschehe.“ *ὑπερβάλλ.* ist ein nur bei Paulus vorkommendes Kraftwort: 2, 7. 2 Kor. 9, 14; 4, 7: *ὑπερβολή. Δύναμις εἰς ἡμᾶς* wie 2 Kor. 13, 4 *δύναμις θεοῦ εἰς ὑμᾶς*: auf uns wirkend. *Τοὺς πιστεύοντας* ist nicht allgemeines Prädicat (uns die Gläubigen), sondern bezeichnet die Bedingung jener Einwirkung: uns, sofern, weil wir glauben. Das Folgende *κατὰ τὴν* — *αὐτοῦ* ist mit *μέγεθος τῆς δυνάμεως* zu verbinden: Wirkung derjenigen gleich u. s. w. Eben so steht das *κατὰ τὴν ἐνέργειαν* Kol. 1, 29. Phil. 3, 21. Die meisten Alten und Neuen verbinden dieses *κατὰ τὴν* — mit *πιστεύοντας*. So schon Chrysostomus [*homil.* 3: *ἀπὸ τοῦ μαθεῖν τίνες ὄντες πῶς ἐπιστεύσαμεν τὴν δύναμιν αὐτοῦ καὶ τὴν αὐθεντίαν τῷ τοῦς ἐπὶ τοσούτῳ χρόνῳ ἀλλοτριωθέντας ἐπιστρέψαι. Ἀπὸ γὰρ τῆς αὐτῆς δυνάμεως, ἀφ' ἧς τὸν Χριστὸν ἤγειρε, καὶ ἡμᾶς εἴλκυσε πρὸς ἑαυτόν*]. Entweder übersetzte man dann: durch die Wirksamkeit (3, 7: *κατὰ τὴν δωρεάν*, V. 20 *κατὰ τὴν δύναμιν*) oder: wegen der Wirksamkeit, ihr gemäss. So Griesbach [und vor ihm Beza: *pro efficacitate fortis roboris ipsius*]. Hiergegen steht schon jene Paulinische Lehrform, welche, wie gesagt, Geistesgabe und Auferstehung Jesu in Zusammenhang bringt. *Ἐνέργεια τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος*: zusammengehört *ἐνέργεια ἰσχύος*, dieses so viel als *δύναμις*: wirksame Kraft, *κράτους* verstärkt den Begriff von *ἰσχύος*. *Κράτος ἰσχύος* findet sich verbunden auch Jes. 40, 26. „Wirksamkeit übermächtiger Kraft.“

V. 20. „Mit welcher er gewirkt hat an Christus [Wiener *Grammat.* S. 248], indem er ihn erweckt hat von den Todten und zu seiner Rechten gesetzt im himmlischen Reiche.“ *Καθίζειν* steht transitiv, wie 1 Kor. 6, 4. Wieder steht

die Formel τὰ ἐπουράνια, s. zu V. 3. Die Rechte Gottes, zu der Christus sitzt, ist eine in allen grösseren neutestamentlichen Schriften, ausser bei Johannes, vorkommende Formel, bei Paulus seltener gebraucht: Röm. 8, 34 [*Commentar* S. 252 f.]. Mehr spricht er den Gedanken, welcher in jenem Ausdruck liegt, eigentlich aus V. 22, 1 Kor. 15, 25: vollständige Theilnahme an göttlicher Macht und Herrlichkeit. Mit ἐκάθισεν [wofür übrigens Lachmann καθίσας aufgenommen hat] bricht die Construction ab, absichtlich, damit der Gedanke recht hervorgehoben werde. Der Sinn ist auch hier derselbe, wie wenn die Construction im Particip. sich geendet hätte. [Winer *Grammat.* S. 622.] Im Folgenden führt er das Zweite aus, worin die Auferstehung Jesu mit der Geistesmittheilung bei Paulus zusammenhängt: sie hat das höhere Leben Christi und seine Erfolge begonnen.

V. 21. „Weit über alle Gewalten.“ Gewiss sollen in allen Stellen, wo diese Namen alle oder zum Theil aufgeführt werden, himmlische Naturen damit bezeichnet werden Kol. 2, 10. Röm. 8, 38 [*Commentar* S. 256]; ob dabei gerade Paulus an gewisse Grade solcher Wesen gedacht oder überhaupt das Bild so bestimmt aufgefasst habe oder nicht. Das Zweite ist wahrscheinlicher; sonst würde Paulus dabei eine beständigere Form angewendet haben. Uebrigens werden unten 6, 12 u. Kol. 2, 15 auch böse Engel so genannt. Aber wahrscheinlich ist es (Einleitung), dass wenigstens in unserem Brief auf einen fremden philosophisch-phantastischen Sprachgebrauch Rücksicht genommen, und eben darum auch überhaupt dieser Gedanke (über alle Geisterwesen, Geisterwelten hinweg) hier ausdrücklich ausgesprochen worden sei. Merkwürdig aber ist, dass ausser bei Paulus sonst nirgends diese Formeln vorkommen. [Baumgarten-Crusius *bibl. Theol.* S. 390.] „Ueber alle Herrschaft, Macht, Kraft, Herrlichkeit, ja über alles Hohe im Himmel

und im gegenwärtigen Leben.“ Es ist gleichgültig, ob wir ὄνομα nehmen in der Bedeutung von ὀνομασθέν, nennbar, oder in eigentlicher: Name, d. h. Ruhm. Denn nur Person, Wesen, wie Theophylakt es mit τι erklärt [εἴ τι, φησὶν, ἐν τῷ οὐρανῷ ἐστὶ, κατώτερον τοῦ προσληφθέντος καὶ ὑψωθέντος ἐστὶν καὶ πάντων αὐτὸς ὑπέρτερος], und Luther übersetzt: „und Alles, was genannt mag werden,“ bedeutet das Wort gewiss nicht. Vgl. Phil. 2, 9. Οὗτος — μέλλων αἰών (das Zweite hier allein bei Paulus) bezeichnet nicht bloß nach gewöhnlichem, jüdischem Gebrauch: gegenwärtige, zukünftige Menschenverfassung, vormessianische und messianische Zeit; sondern Himmel und Erde, Diesseitiges und Jenseitiges, wofür Hebr. 2, 5 ἡ οἰκουμένη ἢ μέλλουσα steht. So auch Röm. 8, 38 neben ἄγγελοι und ἄρχαί — ἐνεστώτα καὶ μέλλοντα [Commentar S. 256].

V. 22. Das Erste καὶ — αὐτοῦ ist, sonst stände es ganz überflüssig, auch nach den anderen Stellen, wo es vorkommt, wohl auf die Feinde zu beziehen. Denn das Folgende bis zum Schluss des Kapitels macht dann den Uebergang zur geistigen Herrschaft Christi über seine Gemeinde. Jene Formel πάντα — αὐτοῦ ist aus Ps. 8, 6 entlehnt vgl. mit Hebr. 2, 8 und besonders 1 Kor. 15, 27. „Und gab ihn der Gemeinde zum Haupte über Alles.“ So ist διδόναι zu fassen, weil Dative damit verbunden sind. Olshausen erklärt [gegen Rückert nach hebraisirendem Sprachgebrauch] wie 4, 11: vorsetzen, nach göttlichem Rathschluss anordnen. Κεφαλὴ ὑπὲρ πάντα ist nicht classische aber natürliche Formel: *summum caput*. Wahrscheinlich weil man die Construction hart fand, las die lateinische Kirche, auch die Vulg. [et ipsum dedit caput supra omnem ecclesiam], oft: ὑπὲρ πᾶσαν τὴν ἐκκλησίαν. Aber das κεφαλὴ ὑπὲρ — würde nicht weniger hart sein. Das Bild von Haupt und Leib, das oft in diesem Briefe beisammen steht (5, 23. 29. Röm. 12, 5. 1 Kor.

12, 27), von Christus und der Gemeinde drückt zugleich die Begriffe aus: innige Verbindung, geistige Beherrschung, vollkommene Abhängigkeit der Gemeinde.

V. 23. „Welche daher sein Leib ist.“ Auf diese geistige Abhängigkeit von Christus kam es hier bei diesem Bilde vernehmlich an; daher überhaupt dieser Beisatz, dessen Sinn schon im letztvorhergehenden Satze lag. „Die Fülle dessen, der Alles allenthalben erfüllt.“ Hier steht dieses πλήρωμα zuerst, vornehmlich ist es in den beiden Briefen an die Epheser (3, 19. 4, 13) und Kolosser (1, 19. 2, 9) häufig, und wahrscheinlich ist es auch aus einem philosophischen Sprachgebrauche jener Zeit und Oertlichkeit entlehnt. Eben in dieser Beziehung steht es vielleicht auch Joh. 1, 16. Die Gnostiker haben vielleicht ihr Pleroma, das göttliche Lichtreich, im Gegensatz zum κένωμα, dem Chaos, aus diesem Briefe genommen. [Vgl. B.-Crusius *Compendium der Dogmengeschichte* S. 40, und *Lehrbuch der chr. DG.* 1 Bd. S. 133.] Wenigstens deutet Tertullianus darauf hin *de praescr. haereticor.* 18: *Valentinus materiam ad scripturas excogitavit, et tamen plus abstulit et plus adjecit, auferens proprietates verborum.* Das Wort ist auch sprachlich schwierig. Philosophisch genauer aber nicht treffender in exegetischer Beziehung als Storr's Abhandlung [erwähnt im *Commentar zum Römerbr.* S. 319] ist Fritzsche *Thesauri, quo sacrae N. T. glossae illustrentur, specimen.* Rostock 1829. Wir beschränken uns auf den Gebrauch des Wortes in unserem Briefe. Gewiss aber hat πλήρωμα auch im N. T., wie in dem gesammten Sprachgebrauche, durchaus passive Bedeutung, wofür die Form allein passt; nur den Schein activer Bedeutung nimmt es bisweilen an, wie verwandte Ausdrücke in allen Sprachen und unser Fülle. Dagegen nahmen Storr, Harless, [Rückert,] Bähr [*Commentar über den Br. Pauli an die Kolosser* S. 162] immer die active Bedeu-

tung an. Wenn aber, wie ohne Zweifel ist, das Wort in allen Stellen dieser zwei Briefe gleich gebraucht wird, so ist die unsere classisch für die Bestimmung seiner Bedeutung. Nämlich 1. die Christengemeine heisst so [Matthies, Meyer]; denn gewiss ist τὸ πλήρωμα auf dasselbe Subject mit dem Vorigen zu beziehen, nicht auf Christus, wie Erasmus [*Annotationes* S. 595: τὸ πλήρωμα videtur accusandi casu legendum, ut referatur ad Christum. Ad quod faciunt ea quae sequuntur] und Meier [wogegen auch Meyer] erklärten; und zwar 2. als das von Gott, Christus Erfüllte; erfüllt (alter Ausdruck von geistiger, göttlicher Gegenwart Jerem. 23, 24) mit Segnung. Vgl. 4, 10. Kol. 2, 10. Die Väter bezogen den Ausdruck auch auf die Kirche, aber als Ergänzung des Hauptes. [Hieronymus: sicut ergo adimpletur imperator, si quotidie ejus augentur exercitus, et fiant novae provinciae, et populorum multitudo succrescat, ita et Christus in eo quod sibi credunt omnia — ipse adimpletur in omnibus.] Andere, wie Fritzsche [*Pauli ad Rom. epist. II.* S. 472], deuteten das Wort nur Menge. Vgl. Röm. 11, 12. Τοῦ — πληρωμένου geht nun ohne Zweifel auf Christus. Τὰ πάντα (wofür sonst blos πάντα steht) ἐν πᾶσι (auch dieses ist als Neutrum zu fassen — Rückert nahm es als Mascul.) kommt wieder vor 1 Kor. 15, 28: Alles überall. Πληρ. muss als Medium genommen werden: der sich, von sich erfüllt; Bretschneider: *diffundo me* [woraus er die Erklärung giebt: *qui omnia omnino imperio suo tenet*; Fritzsche: *quamquam eos non inclementius accipiam, qui: ejus, qui rerum universitatem omnibus rebus sibi implet, vertere maluerint*; de Wette]. So nahmen es schon Theodoret, Erasmus [der jedoch auch der passiven Bedeutung ihr Recht zugesteht] und die meisten Neueren. Die passive Bedeutung, welche die übrigen Griechen festhalten [Chrysostomus S. 20: πλήρωμά, φησι, τοῦτ' ἐστίν, οἶον

κεφαλὴν [*leg.* κεφαλὴ] πληροῦται παρὰ τοῦ σώματος. — "Ὁ γὰρ μὴ ὦμεν πολλοὶ, καὶ ὁ μὲν χεὶρ, ὁ δὲ ἄλλο τι μέρος, οὐ πληροῦται ὅλον τὸ σῶμα. Διὰ πάντων οὖν πληροῦται τὸ σῶμα αὐτοῦ. Τότε πληροῦται ἡ κεφαλὴ, τότε τέλειον σῶμα γίνεται, ὅταν ὁμοῦ πάντες ὦμεν συνημμένοι καὶ συγκεκολλημένοι], Hieronymus, die Vulgata (*adimpletur*), Wetstein, [Holzhausen] könnte gar keinen rechten Sinn geben. [Vgl. Winer *Grammatik* S. 299. B.-Crusius *bibl. Theol.* S. 391.]

Das zweite Kapitel geht nun auf Ermahnungen über; sie sind vorzugsweise an die Heidenchristen gerichtet (V. 11. 3, 1), und haben jenen zweifachen Sinn: die göttliche Huld in der Hinzuführung zur christlichen Sache anzuerkennen — V. 11 ff.: sich in der Gemeinsamkeit, in der Einen Sache Gottes zu fühlen, also in enger Verbundenheit mit den Anderen Christum allein als Herrn zu betrachten. Die Erinnerung an die sittliche Versunkenheit der heidnischen Welt, mit welcher hier begonnen wird, ganz wie 1 Thess. 1, 9. Tit. 3, 3.

V. 1. Zum καὶ ὑμᾶς fehlt der Nachsatz. Viele beziehen das πληρουμένου aus dem Vorigen hierher und entnehmen aus ihm ein ἐπλήρωσε, oder verbinden geradezu das hier Folgende mit dem Vorigen, wie Bengel und Lachmann, indem sie nur mit Komma zwischen beiden Kapiteln interpungiren. Aber dann würde das πλ. ganz verschiedene Bedeutung haben, im Vorigen und hier; an unserer Stelle müsste es vereinigen heissen. Es ist vielmehr abgebrochene Rede (ἀνανταπόδοτον), welche V. 4 erst fortgesetzt wird. So auch Harless [wiewohl auch er, aber nur um des Zusammenhanges willen, V. 23 mit Komma schliessen will; vgl. Winer *Grammat.* S. 615]. Der Erweis des νεκροῦς ὄντας aus ihrer Lebenserfahrung zieht ihn von der Vollendung des Satzes ab. Ganz parallel ist Kol. 2, 13. Παρ. und ἁμαρτίαι kön-

nen ohne besondere Bedeutung neben einander gestellt sein, nur um den Begriff allgemein zu machen. Aber (s. z. 1, 17) wahrscheinlicher bezeichnen nach dem gewöhnlichen Gebrauch der Wörter *παραπτώματα* die wirklichen Sünden, *ἁμαρτ.* den Sündenzustand. Im Kolosserbr. a. O. steht neben *παραπτώματα* die *ἀκροβυστία τῆς σαρκός*. Das Bild des Todes ist in jeder Sprache und Denkart für Sünde und Verdorbenheit im Gebrauch, aber im verschiedenen Sinne. Drei Bedeutungen spielen immer in einander: Untergang aller edleren Kräfte — Abscheidung von der besseren Gemeinschaft (todt für uns) — Elend; dieses besonders bei den Hebräern. Bei diesen kam die Beziehung hinzu auf Satan und sein Reich: Finsterniss, Entfernung von Gott. Das apostolische Christenthum, Paulus insbesondere, liebt es, dieses Todesbild mit der Auferstehung Jesu so zusammenzustellen, dass die Menschen mit diesem ihrem Repräsentanten aus ihrem Todeszustande gerettet und himmlisch erhoben worden seien. Dabei findet jene Allegorie auf die Sünde Statt 5, 14. Röm. 6, 10. 8, 10. Apoc. 3, 1. (Matth. 8, 22). Anders steht *νεκροὶ, ἀποθανεῖν τῇ ἁμαρτίᾳ* Röm. 6, 2. [Commentar S. 169] V. 12. Gal. 2, 19 (und hiernach auch der Tod Jesu wie die Auferstehung als sittliche Allegorie gebraucht): der Sünde abgestorben sein.

V. 2 u. 3 wird aus ihrem Bewusstsein, ihrer Erfahrung der Hauptsatz bewiesen. Dabei fasst er aber auch sich und Seinesgleichen, die Judenchristen, mit V. 3: sie seien Nichts besser gewesen. Ja gewiss nicht ohne Absicht leitet er das sittliche Verderben der Juden mehr von ihrem eigenen Sinn und Willen, das der Heiden mehr von der Macht des bösen Geistes unter ihnen ab. Das Relativum *αἵς* wird nur auf den stärkeren der vorausgehenden Ausdrücke bezogen, die *ἁμαρτίαι*. „Mit denen befangen ihr vormals gelebt habt, im Sinne dieser Welt.“ *Κατὰ* (ähnlich, nicht gerade: nach dem Beispiele

4, 24. 1 Petr. 1, 15) steht ganz so wie Röm. 8, 27 [*Commentar* S. 244]. *Αἰών* steht hier im eigentlichen Gebrauch; sonst bei Paulus so viel als *κόσμος* Röm. 12, 2. 1 Kor. 2, 6. 3, 18 oder es bedeutet Weltzeit Gal. 1, 3. Die Menschen dieser Zeit = *κόσμος τοῦ αἰῶνος τούτου*, wie Bretschneider [*Lexic. s. v. αἰών: homines pravi, ut nunc sunt*] erklärt, bedeutet die Formel gewiss nicht. Flatt fand eine Apposition des *κόσμος* zu *αἰών*; aber eines der Worte stände dann sicher müssig [de Wette]. Paulus befolgt hier wohl einen fremden, nicht den jüdischen [Meyer] Sprachgebrauch, in welchem (auch ausser den Schulen — schon bei Homer [und Pindar], wie Harless bemerkt) *αἰών* Leben, Lebensprincip bedeutet. So erklärt es auch Theodoret mit *ζωή* [*κόσμον καλεῖ τὰ δημιουργήματα, αἰῶνα δὲ τὴν παροῦσαν ζωήν*]; Luther übersetzt: nach dem Lauf dieser Welt. Also ist es ganz unser: Geist der Welt, und hier sogleich *πνεῦμα* genau in demselben Sinne. *Οὗτος ὁ κόσμος* ist nicht die Gegenwart, sondern wie *κόσμος* schlechthin bei Johannes: die grosse und die äusserliche, daher gemeine und an das Gemeine hingeebene Menschenwelt. Den Ursprung und Princip dieses Geistes nennt das Folgende Satan, ohne dass damit ein Dogma ausgesprochen werden sollte. [Baumgarten-Crusius *bibl. Theol.* S. 291 ff.] Satans Erwähnung verstärkt nur den Begriff des Bösen, Ungöttlichen von diesem Geiste AG. 26, 18. „Im Sinne (oder hier auch: nach dem Beispiele) dessen, welcher herrscht im Reiche der Luft, und den Geist beherrscht, welcher unter den ungehorsamen Kindern waltet.“ *Ὁ ἄρχων* ist ohne Zweifel persönlich, nicht als Collectivum zu nehmen für das Reich der Geister (Rückert, Harless). So auch *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* Joh. 12, 31 [*theol. Ausl.* 2. Bd. S. 62]. *Ἐξουσία* ist hier Reich, *ditio*, wie Luc. 23, 7 [de Wette: Macht]; so vom satanischen Reiche steht *ἐξουσία σκότους* Kol. 1, 13.

Luc. 22, 53. Τοῦ αἵματος ist allerdings eine dunkle Formel, die hier allein sich findet. Fast gewiss ist darin eine Anbequemung an einen dort und damals bestehenden, fremden Sprachgebrauch anzuerkennen. In dieser Aneignung eines solchen Namens, überhaupt aber in dem Unbestimmten, Schwankenden der Paulinischen Dämonologie liegt allerdings die Andeutung, dass dem Apostel die ganze Sache, wenn auch Wirkliches, doch nichts Wesentliches, dass sie ihm blosse Form gewesen sei. Die verschiedenen Meinungen sind hier nicht zu wiederholen. Vgl. Flatt's Excurs im *Commentar* S. 596 ff. und Abhandlung in seinen *Opuscul.* S. 454 ff.

Für das Wort αἴμα kann nur die gewöhnliche Bedeutung gelten: Luft, nicht Finsterniss = σκοτός, wie Flatt und Andere [nach Weish. 17, 10] wollten; eine Bedeutung, welche sich nirgends sonst findet, wenngleich die Bedeutung Dunst (αἴμα als Femininum nach dem Zeugnisse des Eustathius gebraucht, entgegen dem αἰθήρ) bei Homer [*Iliad.* 5, 776. 12, 240. 17, 645. Hesiod *Theog.* 119. 252] vorkommt. So hätte Paulus auch gewiss das eigentliche Wort σκοτός gebraucht, wie 6, 12. Die Luft, welche die Erde umgiebt, hiess in der pythagoreisch-platonischen Schulsprache bei Plutarch, Apulejus, Maximus Tyrius [um 146], auch bei Philo [*de plantat.* Vol. 1. 331. 35: ἐποίει ὁ ποιῶν ἐν αἵρι μὲν δυνάμεις αἰσθήσει οὐδαμῇ οὐδαμῶς καταλαμβανόμενας. *De gigant.* 263 f.: ἄγγελοι, οὓς οἱ φιλόσοφοι δαίμονας καλοῦσι, ψυχαὶ εἰσὶ κατὰ τὸν αἶρα πετόμεναι] der Sitz der Dämonen, freilich dieses Wort in anderer Bedeutung genommen von den Weltgeistern. [Vgl. Diog. Laert. 8, 22: κατὰ τὸν μὲν Πυθάγοραν εἶναι τε πάντα τὸν αἶρα ψυχῶν ἔμπλεον, καὶ τούτους δαίμονας τε καὶ ἥρωας νομίζεσθαι.] So mag das Bild stehen geblieben sein, auch nachdem die Dämonen böse Geister geworden waren; und Paulus stellt dieses ausserhimmlische Reich vielleicht dem Lichtreiche, τὰ ἐπου-

πάντα, entgegen. Geradezu Himmel kann ἀήρ nicht bedeuten, wie Olshausen will, auch nicht, wo das Wort allein noch steht, 1 Thess. 4, 17. Auch widerspräche ja ein Aufenthalt der Dämonen daselbst der neutestamentlichen Dämonologie entschieden (Luc. 10, 12. Apoc. 12, 1 — 12 ausgenommen). Auch Weish. 17, 10 (anders Grimm zu d. St.) wird die Luft als Stätte der Dämonen angegeben. Die alte Kirche fand in ἀήρ eine Bezeichnung von Geisternatur überhaupt (Luftreich). Da dieses aber in uns. St. zu allgemein ausgesprochen zu sein schien, setzte die lateinische Kirche, auch die Vulgata: *secundum principem potestatis aëris hujus*, oft τούτου hinzu. Harless: Geister mit Körpern, weder irdischer noch himmlischer Art. Τοῦ πνεύματος muss zu ἄρχοντα gezogen werden. Gewöhnlich nimmt man es entweder zu ἐξουσίας, sodass der Satz auf Satan zurückführte — der Genitiv würde dann ganz anders in σκοτούς stehen als in πνεύματος — oder als erklärenden Genitiv. Flatt: πνεύματος sei *genit. apposit.* von ἄρχοντα, Harless: Apposition zu τῆς — ἀέρος. So meint man stehe τοῦ πνεύματος erklärend Röm. 8, 23 [Commentar S. 239] 2 Kor. 5, 5. Nach einer von diesen Erklärungen hat Luther übersetzt: nach dem Geiste. Gewiss würde so κατὰ τὸ πνεῦμα geschrieben worden sein. Vielmehr: nach dem Herrscher über den Geist — und dieses, Geist, ist nicht mit Grotius [und Holzhausen] collectiv zu nehmen = πνεύματα, Geisterreich, sondern das die Welt Beseelende, wie αἰών eben im Vorigen. So Erasmus, Olshausen, Winer [Grammatik S. 649, der Meyer beipflichtend πνεῦμα den in den Weltmenschen herrschenden, sie treibenden Geist, als dessen Herr und Gebieter der Satan gedacht wird, erklärt]. Also ist es der Geist der Welt, das dem göttlichen, heiligen Geiste Entgegengesetzte, wie auch 1 Joh. 4, 4 [theol. Ausl. 2. S. 247]. „Welcher jetzt wirkt unter den Kindern des Ungehorsams.“

Nũn bedeutet nicht: jetzt gerade, sondern: jetzt noch, entgegen dem *ποτέ*. *Τιτὸι τῆς ἀπειθείας* sind nicht blos dem Ungehorsam Angehörige, wie *ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας* 2 Thess. 2, 3 (stehende Formel; überdiess bezeichnet dieser Genitiv ein Geschick, keinen Zustand), sondern Kinder, in denen Ungehorsam ist. Derselbe Ausdruck steht von den Heiden 5, 6. Kol. 3, 6, als Gotteskindern, die ungehorsam sind. So werden sie auch sogleich wieder V. 3 bezeichnet; und wahrscheinlich schon in der Parabel Luk. 15, 11 ff. Ungehorsam aber schliesst den Unglauben in sich, d. i. Abwendung des Wesens und Willens von Gott. Röm. 11, 30. Hebr. 11, 31 liegt derselbe Begriff im Verbum *ἀπειθεῖν*, 2 Thess. 1, 8 *μὴ ὑπακούειν*.

V. 3. Ja auch sie, die Judenchristen (denn diese liegen hier ohne Zweifel in *ἡμεῖς*; in keinem Falle ist das Pron. auf den Apostel zu beziehen, dessen vorige Versündigung ja eine ganz andere gewesen war) seien nichts besser als jene. „Unter denen auch wir Alle einst gelebt haben, in unserem gemeinen Sinn, das Gelüst thugend unseres damaligen Wesens und Geistes, und waren strafbare Menschen so gut wie die Anderen.“ Diese Schilderungen allgemeiner sittlicher Verdorbenheit in der christlichen Epoche findet sich überall bei den Aposteln, Römer 1 u. 2. [Commentar S. 41.] Sie brauchen nicht gerade streng historisch genommen zu werden, wiewohl sie in allen Schriftstellern jener Zeit wiederhallen, mehr nur als ein Ausdruck der Erlösungsbedürftigkeit und des Dankes für die erfolgte Erlösung. *Ἐν οἷς* geht nicht auf *παραπτώμασι*, sondern auf *υἱοῖς*. *Ἐν* hat verschiedene Bedeutung vor *οἷς* und *ταῖς ἐπιθυμίαις*. Hier: unter welchen. *Ἀναστρέφειν* steht gewöhnlicher im schlimmen Sinne als im guten. Doch hier V. 2 stand auch *περιπατεῖν* im schlimmen, *ἀναστρ.* im guten 2 Kor. 1, 12. „Wir gingen dahin — befangen in — handelnd.“ Das Erste bezeichnet mehr den Zustand, das

Zweite die Handlungsweise. Σάρξ ist hier und überhaupt in dem Paulinischen Sprachgebrauch nichts Angebournes, Natürliches, und nicht bloß Sinnlichkeit, sondern ein Zustand des Lebens, Verdorbenheit. Gegen die Erklärung des Wortes und der Stelle von der Erbsünde spricht schon, dass im Folgenden eine unbedingte Befreiung aus diesem Zustande beschrieben wird. Θελήματα sind ganz dasselbe mit ἐπιθυμίαι im Folgenden; der Plural steht in schlimmer Bedeutung auch Jerem. 23, 26. Ausserdem nur noch AG. 13, 22, dort in einem Citat aus dem alten Test. im guten Sinne. Es liegt in jenem hebräischen Gebrauch des Plurals und seiner Anwendung auf das Schlechte der Gedanke, dass das Schlechte und Böse etwas Unbestimmtes, Unbegrenztes sei. Sogleich im Folgenden διανοίαι; vgl. διαλογισμοί Röm. 1, 21. „Ausübend auch“ —. Τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν ist nicht mit Flatt als Hendiadyoin zu nehmen: fleischlicher Gedanken; sondern beide Ausdrücke beziehen sich auf zwei verschiedene Gründe des Bösen, einen bleibenden und einen sich immer neu bildenden: Verdorbenheit — böses Treiben Kol. 1, 21. Luc. 1, 51. Denn διάνοια bedeutet im biblischen Sprachgebrauche nicht bloß Verstand und Denken, sondern, und mehr noch, Gesinnung. Luther übersetzt Vernunft, d. i. Denken. Ueber die Formel τέκνα φύσει ὀργῆς, vgl. Koppe *Excurs.* 2. Gewiss ist 1. τέκνα ὀργῆς zu verbinden: Kinder der Strafe, ihrer würdige Menschen, oder auch ihr schon verfallene, ausgesetzte; wie in den Formeln: Kind des Todes 1 Sam. 20, 31, des Fluchs 2 Petr. 2, 14, Verderbens Jes. 57, 4. Joh. 17, 12 [*theol. Ausl.* 2. S. 125], der Macht Richt. 18, 2. Dasselbe bedeutet ὑφ' ἁμαρτίαν Röm. 3, 9, ὑπὸ κατάραν Gal. 3, 10. Ὀργή ist (ohne die Zornsbedeutung, die Olshausen [Flatt] und Harless finden, einfach Strafe. Darin liegt keine Metonymie, sondern ὀργή bedeutet dieses im Gegensatz zu θύμος. Vgl. Röm. 2, 5

u. 8 [Commentar S. 67]. 2. *Φύσει* steht im gewöhnlichen Texte in der Mitte. Die bedeutendsten Handschriften, und nach ihnen Lachmann und Rückert, stellen es zu Anfange: *φύσει τέκνα ὀργῆς*, der Sprache angemessner; und vielleicht ist die gewöhnliche [von Hahn beibehaltene, von Wiener *Grammatik* S. 219, Meyer und Harless in Tholuck's *litt. Anzeig.* 1832. No. 71 f. vertheidigte] Stellung in der lateinischen Kirche durch falsche Deutung entstanden, indem man *natura irae* verband. *Φύσις* aber bedeutet nicht den natürlichen Zustand, das Angeborene, wie es dann Augustinische Hauptstelle geworden ist, zuletzt natürlich auch bei Harless und Olshausen. Selbst Rückert folgte dieser Deutung [nach Bengel und Estius], als habe Paulus dieses der jüdischen Meinung entgegensetzen wollen, dass die Heiden von Geburt schlechter wären als die Juden. Dagegen steht 1. was oben schon erinnert wurde, dass dieser Zustand im Folgenden als gehoben dargestellt wird und 2. dass ja, was überhaupt oft Statt findet, im Vorigen nur von thätigen Sünden gesprochen wird. Auch ist nicht mit Grotius an die Verdorbenheit Einiger von Natur zu denken. *Φύσις* bedeutet auch nicht bloß Sinnlichkeit (so steht *φυσικῶς* Jud. 10), oder den vorchristlichen Zustand im Gegensatz zur *χάρις*, wie Viele wollten nach dem Vorgange Wetstein's und Erasmus' [*mihi videtur naturam opposuisse gratiae, quia paullo post sequitur: gratia salvi facti estis. Ira erat nostrae naturae sive nativitatis. Salus erat gratiae.* Ihm stimmt Koppe bei: *accipio de eo, quod olim, antequam Christianus factus esset, fuisse cum ceteris hominibus, sibi ipse conscius erat apostolus*, und de Wette]. Dieser Gegensatz von Natur und Gnade ist nicht neutestamentlich. Eine sehr alte Erklärung des *φύσει* (*revera, prorsus*) bei dem Syrer, den griechischen Vätern, Pelagius, Grotius liegt nicht ganz ausser dem Paulinischen Sprachgebrauch — man berief

sich [Grotius] namentlich auf Galat. 4, 8 [*Commentar* S. 96] οἱ μὴ φύσει ὄντες θεοί — kommt mit der wohl richtigen auf Eins hinaus; denn man muss dieses φύσει übersetzen: der Natur der Sache nach. Φύσις nämlich bedeutet Gesinnung, Charakter; so bei Josephus oft: *Bell. Jud.* 7, 6, 1. [ἡ τοῦ χωρίου φύσις] *Archaeol.* 13, 10, 6 [ἄλλως τε καὶ φύσει πρὸς τὰς κολάσεις ἐπιεικῶς ἔχουσιν οἱ Φαρισαῖοι; 3, 8, 1: φύσει πάντες εἰσὶν φίλαντοι, 11, 2, 2: φύσει πονηρὸς ὢν, *Bell. Jud.* 1, 10, 5: τὴν φύσιν δραστήριος ὢν]; es fasst hier Beides zusammen: σὰρξ und διανοία. Οἱ λοιποὶ sind die Heiden, wie 1 Thess. 4, 13; unten 4, 17 τὰ λοιπὰ ἔθνη.

V. 4—10 die Huld Gottes in der Errettung aus jenem Zustande. Die Ermahnung, welche hierin lag, sich derselben würdig zu machen, spricht er nicht ausdrücklich aus. ἔλεος und ἀγάπη bedeuten hier wie im altisraelitischen Stile dasselbe; ἀγάπη drückt nur mehr die wirksame, lebendige Gottesliebe aus. Auch ἔλεος und χάρις wechseln bei Paulus ab; doch jenes steht mehr wohl in Bezug auf Heiden Röm. 9, 23. 15, 9 [*Commentar* S. 403]. Das Erlösungswerk wird bald auf die Liebe Gottes (Röm. 5, 8), bald auf die Liebe Christi zurückgeführt (2 Kor. 8, 9). Bisweilen wird auch Beides neben einander erwähnt, wie Joh. 3, 16. 1 Joh. 3, 16 — 4, 10 [*theol. Ausleg.* 2 Bd. 250]. Διὰ τὴν ἀγάπην gehört natürlich zum Prädicat.

V. 5. Καί bezieht sich auf ἡμᾶς, das Subject von V. 3: „auch uns, nämlich so gut wie jene.“ Denn dass jene erlöst worden seien, hatte er schon V. 1 im Gedanken, sprach es aber nicht aus. Unpassend nach Wort und Sinn nahmen Viele καί wie *quavis*; so Erasmus [Calvin] und Flatt. [Meyer verbindet es blos mit ὄντας und erklärt: da wir wirklich waren, was oben gesagt ist, todt durch die Sünden.] Νεκροὶ τοῖς παραπτώμασιν wie V. 1: „Belebte er wieder mit Christus.“ Gleichgültig ist es, ob wir mit der

rec. τῷ Χριστῷ oder ἐν τῷ Χριστῷ lesen, wie die neuere Kritik eingeführt hat. [Hahn, die Schott'sche Ausg. und Knapp haben die *rec.*] Eben so steht *συνεγείρειν* mit *ζωοποιεῖν* Kol. 2, 12 f.; anders, im äusserlichen Sinne, *ἐγείρειν* 2 Kor. 4, 14 (2 Tim. 2, 11 f.). Zum Sinne ist zu vergleichen Röm. 6, 8—10. Viele haben auch unsere Stelle auf die leibliche Todtenerweckung bezogen, auf die Versicherung, das Recht darauf — Theodoret [S. 411: ἐκείνου γὰρ ἀναστάντος καὶ ἡμεῖς ἐλπίζομεν ἀναστήσεσθαι. Ἐν αὐτῷ γὰρ τὰ ἡμέτερα κατωρθώθη] und Augustin — Morus auf Beglückung überhaupt. Vielmehr ist es Paulinischer Hauptgedanke: Christus sei auch in seinem Geschieke Stellvertreter der Menschheit; an Allen geschieht dasselbe wie an Christus, Alle sollen sich mit ihm gestorben und wiedererweckt achten. Also ist das ἐν oder der Dativ nicht blos: durch — Kraft (1, 20), sondern: an seiner Persönlichkeit Theil nehmend. *ζωοποιεῖν* und *ἐγείρειν* stehen hier so, dass *ἐγείρειν* mehr bedeutet als jenes. *Ἐγείρειν* ist demnach hier: vollkommen, für immer beleben. *ζωοποιεῖν* bezeichnet den Moment des Auflebens. Umgekehrt verhält es sich Joh. 5, 21 [theol. Ausleg. 1. S. 201] und Kol. 2, 12 f., ein Beweis für die Freiheit der Paulinischen Sprache. *Χάριτι ἐστε σεσωσμένοι* ist Zwischensatz, der sich V. 8 wiederholt. [Meier: ja gewiss aus Gnade seid ihr errettet worden.] Er enthält einen Paulinischen Grundgedanken, und soll die Herrlichkeit der göttlichen Heilsanstalt noch mehr hervorheben. Vor *χάριτι* ist oft, in der lateinischen Kirche, auch von der Vulg. [*cujus gratia estis salvati*], οὗ τῇ gelesen werden. Dagegen hat bei Mehreren, wahrscheinlich auch bei Chrysostomus [homil. 4. S. 26 hat er es weder im Texte, noch den Gedanken in der Erklärung; auch fehlt bei ihm das καὶ zu Anfang von V. 6], der ganze Satz gefehlt, und Grotius hat die Auslassung gebilligt. Er konnte leicht weggelassen werden, auch schon

wegen der veränderten Construction, die in die zweite Person übergeht. Wäre es aus V. 8 hereingebracht worden, so würde auch *διὰ τῆς πίστεως* hinzugesetzt worden sein. *Σώζεσθαι* bedeutet zum besseren Zustande gebracht werden im Evangelium wie V. 8, *σωτηρία* 1, 13, vgl. Tit. 2, 11. Also ist hier nicht die kirchliche Rechtfertigungslehre zu finden; denn diese bezieht sich auf den Zustand innerhalb der Gemeinde. Diess nur heisst selbst jenes berühmte *δωρεάν δικαιοῦσθαι* Röm. 3, 24 [Commentar S. 104].

V. 6. „Und liess uns mit Christus im Uebersinnlichen setzen.“ Ueber *τὰ ἔπουρ.* s. z. 1, 3. Auch die himmlische Verklärung ist hier natürlich geistig gemeint: Erhebung in einen rein geistigen, himmelsgleichen Zustand.

V. 7. Wieder ist, wie 1, 6. 12. 14, die göttliche Verherrlichung Endzweck, Ziel von Allem, was mit den Menschen geschieht. Es ist gleichgültig, ob wir *ἵνα* nur vom Erfolge oder vom Endzwecke [de Wette] verstehen; Beides fällt in der Anschauung des Apostels zusammen. [Matthies: In *ἵνα* — wird zwar wiederum, wie gewöhnlich, der Zweck der göttlichen Heilsanstalt in die überschwänglich freie Gnadenerweisung gelegt, aber so, dass hierin die Vollendung des menschlichen Heils mit einbegriffen ist.] Die fromme Anschauung des Urchristenthums unterschied diese beiden Begriffe nicht so streng; alle Erfolge im Menschenleben gelten ihm als göttlich gewollt. Aber es soll durch diesen Gedanken eben der Erfolg gesteigert werden. „Damit er für alle nachfolgenden Weltzeiten seine Gnade in Christus offenbarte.“ Das *ἐνδείξεται* hat die Hauptbedeutung in dem Satze; das Uebrige wiederholt nur den Gedanken des Vorigen. *Αἰῶνες ἐπερχόμενοι ventura saecula, τὰ ἐπερχόμενα* Jes. 41, 4. Anders steht *ἐπέρχ.* Luc. 21, 26. Jac. 5, 1: über Jemanden kommen. Weder soll unsere Formel bloß ihre übrige Lebenszeit (*αἰῶνες?*), wie Morus wollte [*per omne*

vestrum tempus reliquum, cum in hac vita tum maxime in futura], noch das zukünftige Leben (Grotius, Flatt, Harless) bezeichnen. Vielmehr ist es merkwürdig, wie Paulus hier in einem tiefen, richtigen Gedanken das Christenthum in einer langen Entwicklung darstellt; sonst wird gewöhnlich das Ende der Dinge mit der Erscheinung Christi zusammengedacht. Röm. 11, 25 ist der gleiche Gedanke ausgesprochen [Commentar S. 327]. Statt τὸν ὑπερβάλλοντα πλοῦτον (1, 19 ὑπερβάλλον μέγεθος) liest auch hier wieder Lachmann τὸ ὑπερβάλλον πλοῦτος [gebilligt von Meier, Harless, Olshausen, Meyer]. Ἐν χρηστότητι: durch die Hulderweisung. So steht auch ἐνδείκνυσθαι ἐν τινι Röm. 9, 17. Dann ἐν Χρ. Ἰησοῦ: in Beziehung auf seine Sache oder durch ihn.

V. 8—10 wird das Gnadenvolle, dessen er V. 5 gedacht hatte, ausgeführt von drei Seiten: göttlich ist die Sache gegeben — unverdient — selbst das geistige Mittel, dazu zu gelangen, der Glaube ist Gottes Gabe. „Denn gewiss seid ihr nur durch Gnade gerettet worden“; d. h. wie V. 5: zum Segen des Evangelium gelangt, und zwar διὰ τῆς πίστεως. Auch hier ist der Glaube den Werken entgegengesetzt, wie Röm. 11, 6. Im Glauben liegen zugleich die Begriffe von Bescheidenheit, Hingabe, Vertrauen — das Gegenheil von den mit Selbstgefühl, Entschiedenheit, Sicherheit gethanen Werken. Καὶ τοῦτο gehört nicht zu σώζεσθαι [de Wette, Meyer] — dabei würde es sehr überflüssig stehen — sondern zu πίστις, diese als τὸ πιστεύειν gedacht, indem der Apostel den subjectiven Begriff im Gedanken hat. So fassten es schon die griechischen Väter [Theodoret 412: ἡμεῖς δὲ μόνην τὴν πίστιν προσενηνόχαμεν· ἀλλὰ καὶ ταύτης ἡ θεία χάρις γεγένηται συνεργός. Τοῦτο γὰρ ἐπήγαγε· καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν], Koppe, Flatt, Meier. Selbst das Wort δῶρον ist Beweis dafür; denn dieses konnte sich nur

auf Innerliches beziehen. Man darf diesen Ausdruck frommer Bescheidenheit nicht zu fest halten und zu gesucht entwickeln. Aber gewiss meint Paulus eben so wenig blos, dass das äusserliche Gläubigwerden Gottes Sache ist, wie Phil. 1, 29 dieses allein zu verstehen ist, als (hiernach wurde die Stelle im Augustinischen System eine Hauptstelle) dass der ganze, volle Glaube Gottes Werk sei; sondern dass wie an allem Guten, so auch am Glauben, Gott wesentlichen Theil habe, als dem wir unsere Empfänglichkeit und jede äusserliche und innerliche Hinleitung auf den Glauben, die natürlich innerliche nicht ausgeschlossen, verdanken. *Οὐκ ἐξ ὑμῶν* (2 Kor. 3, 5): nicht durch eigene Kraft, eigenes Thun.

Aber der Satz *οὐκ — παντήσεται* V. 9 hängt nicht mit dem Nächstvorhergehenden zusammen; hierzu würde er unpassend sein; denn der vorhergehende Satz bezieht sich nicht auf etwas Unverdientes, sondern auf etwas durch Gott in uns Geschafftes. Vielmehr ist der Satz mit dem ersten Satz V. 8 in Verbindung zu denken *τῇ χάριτι — πίστεως*; er verstärkt denselben durch das Gegenteil; und *καὶ τοῦτο — δῶρον* ist also Parenthese. *Ἔργα* sind, wie Röm. 4, 4 f. 11, 6 [Commentar S. 313], verdienstliches Handeln, Leben. Gewöhnlich wird das Wort nur in Bezug auf die Juden gebraucht, dabei oft *νόμον* hinzugesetzt Galat. 2, 16 [Commentar S. 53] und sonst; hier Tugendwerke überhaupt. *Καυχᾶσθαι* wird in der Regel den *ἔργοις* beigesetzt, wie Röm. 3, 27 u. a., Vertrauen, Selbstgefühl, Gott gegenüber. Also ist der Gedanke: „um alles Unfromme hinwegzuschaffen.“

V. 10. Wahrhaft Gutes sei vorher gar nicht möglich gewesen. *Ποίημα* wie *πισθέντες* im sogleich Folgenden: Umgeschaffene, christlich Gewordene. Es ist ein mildes Wort für geistig Geschaffenes, Röm. 1, 20. Aber *κτίζεσθαι* ist allgemeiner Ausdruck wie Gal. 6, 15 u. 2 Kor. 5, 17 das Subst. *κτίσις*. Anders steht es V. 15. 3, 9, wo es

sich auf die Bildung des neuen Gottesstaates bezieht. Ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς: für solche, unter der Bedingung derselben; ἐπὶ ganz so wie Gal. 5, 13. Ἀγαθά und καλὰ ἔργα stehen bei Paulus immer den ἔργοις oder ἔργοις νόμου entgegen Röm. 13, 3. 1 Tim. 2, 10. Tit. 2, 14, auch dem Singular ἀγαθὸν ἔργον [den auch die neuere Kritik Röm. 13, 3 aufgenommen hat] Röm. 2, 7 u. a. Es sind die eigentlich sittlich-guten Handlungen, aber im Ganzen aufgefasst, also der sittlich-gute Lebensgeist. Οἷς — περιπατήσωμεν ist zur Verstärkung des Vorigen beigesetzt: für welche wir durchaus bestimmt sind. Οἷς — ἐν αὐτοῖς steht für ἐν οἷς, das αὐτά wird nachgebracht wie Joh. 5, 36. Noch giebt es drei andere Uebersetzungen der Worte: für welche er uns bestimmt hat — Luther [zu welchen uns Gott zuvor bereitet hat] und Bretschneider [*ad quae facienda Deus nos paravit, idoneos fecit jam dudum, quum nos ad regnum suum vocaret, so auch Morus und Meier*]; aber für diesen Sinn ist εἰς τι προετοιμάζειν gewöhnlich — oder man nahm οἷς als Attraction für ᾧ, wie der Syrer und die Vulg. [*quae praeparavit Deus, ut in illis ambulemus, Meyer*]: welche er geschafft hat — oder man nahm οἷς als Masculinum: dass wir, denen —. So Erasmus [S. 598: *ad homines arbitror referendum; tametsi juxta graecanici sermonis proprietatem et ad opera referri potest, ut dat. graecus in accusativum vertatur, quemadmodum legit Ambrosius et item Hieronymus*] u. Rückert. Προετοιμάζειν Röm. 9, 23 [Commentar S. 285], wie Matth. 25, 34 [Commentar S. 406] u. 1 Kor. 2, 9 das Simplex ἐτοιμάζειν nach alttestamentlichem Gebrauch: bestimmen, anordnen, also von Beschluss oder Gebot, nicht aber vom Geschicktmachen [Bretschneider]. Paulus hat diesen Vers beigefügt, vielleicht weil er damals schon in seiner Lehre von Glauben und Werken so missverstanden wurde, wie es später oft geschehen, besonders auch in der protestan-

tischen Glaubenslehre: gleich als wollte er das gute Streben und sein Verdienst aufheben. Vielmehr, sagt er hier, sind wir bestimmt, um erst recht zu streben und Verdienst zu haben.

Aber V. 11 — 22 folgt nun der zweite Gegenstand der Ermahnung, sich in der Gemeinsamkeit zu fühlen, zu halten, Juden- und Heidenchristen. An diese geht auch hier wieder die Aufforderung entschiedener. Auch in uns. Stelle wird die eigentliche Ermahnung zwar nicht ausgesprochen, doch bestimmter angedeutet als die vorige V. 1 ff. *Διό* wie 1, 15 *διὰ τοῦτο*: bei solchen Segnungen. Die Beziehung auf das Vorige ist wieder eine allgemeine. Den demüthigenden Bezeichnungen des heidnischen Zustandes wird, wie V. 3, sogleich eine Beschränkung beigegeben, welche den judenchristlichen Uebermuth niederschlagen soll. Die Fortsetzung des Satzes, welcher mit *ὅτι* beginnt, folgt nach den Zwischensätzen V. 12 mit wiederholtem *ὅτι*. *Ποτέ* gehört, wie der nachgesetzte Artikel zeigt, wohl auch zum Nachsatze [Flatt, Rückert], und ist = *ἐν καιρῷ ἐκείνῳ*, wie V. 2. Denn *ἔθνη* waren sie ja noch, nach dem gewöhnlichen Gebrauche dieses Namens (Heidenchristen). Daher ist auch die Stellung *ποτέ ὑμεῖς*, die in der lateinischen Kirche gewöhnlich vorgezogen [und von Lachmann aufgenommen] wurde, angemessener. *Ἐν σαρκί* bedeutet: dem äusserlichen Zustande nach, wie Röm. 9, 3. 1 Kor. 10, 18 und unten *κατὰ σάρκα*. Die griechischen Väter deuteten es: dem fleischlichen Zustande nach [Theophylakt. S. 381: *ὑμεῖς γάρ, φησι, τὰ ἔθνη ἐν σαρκὶ ἀλλ' οὐκ ἐν πνεύματι· καὶ λεγόμενοι ἀλλ' οὐκ ὄντες· ὡς ἂν εἰ ἔλεγεν, ὅτι ἐν σαρκὶ ἔχετε τὸ ἔλαττον, οὐκ ἐν πνεύματι*, gleich als solle das *ἐν σαρκί* den Heiden zum Vortheile gesagt sein — dagegen auch Meyer]. Diesem widerspricht schon das sogleich folgende *ἐν σαρκί*, was gleichbedeutend ist, aber auch der Sinn; denn dieser verstand sich bei Heiden

von selbst. Οἱ λεγόμενοι —: verachtet von denen, welche freilich um Nichts edler sind, nur äusserlich etwas mehr bedeuten. Ἀκροβυστία — περιτομή auch hier = ἀκρόβυστοι — περιτμηθέντες, wie Röm. 2, 26 [Commentar S. 82]. Λεγόμενοι und ἡ λεγομένη hat Beides dieselbe Bedeutung: dafür geltend, wenngleich nicht mit Recht. Den Satz ὑπὸ — χειροποιήτου darf man nicht zusammennehmen — denn das ἐν σαρκὶ χειροπ. bezeichnet einen wahrhaften Zustand — sondern nach περιτομῆς ist mit Komma zu interpungiren. Aber χειροποιήτου ist ungenau gesetzt; denn bei ihm bedeutet περιτομή etwas Anderes, die περιτομή in Abstracto. Also ist zu übersetzen, wie wenn stünde: ὑπὸ περιτομῆς, περιτομῇ δὲ ἐν σαρκὶ χειροποιήτῳ: von denen, welche sich Beschnittene nennen, welche aber freilich nur die äusserliche Beschneidung haben. Wie ἐν σαρκί eben vorher das Aeusserliche bedeutete, so χειροποίητος: nicht eigenes Werk. Dieser äusserlichen Beschneidung steht die innerliche entgegen, die Kol. 2, 11 ἀχειροποίητος heisst. Vgl. Röm. 2, 28 ἐν σαρκὶ περιτομή, V. 29: περιτομή καρδίας ἐν πνεύματι, die unserm ἐν σαρκί entgegensteht, Phil. 3, 3: ἡμεῖς — περιτομή. Aber Paulus denkt diese innerliche Beschneidung wohl nicht im Sinne des alten Testam., wie dieses von einer Beschneidung des Herzens spricht 5 Mos. 10, 16. 30, 6. Jerem. 4, 4, d. i. der Hinwegnahme des Ungesetzlichen, sondern er fasst wohl in der Beschneidung den Begriff der Weihe für Gott, Gottes Gemeinschaft auf. Also: ohne innerliche Weihe.

V. 12 nimmt nun die unterbrochene Rede von V. 11 wieder auf: „Dass ihr damals waret ohne Christus.“ Ἐν vor τῷ καιρῷ ist kritisch zweifelhaft [Lachmann hat es ausgelassen, dessgleichen Rückert und Meyer]. Nach Harless [und de Wette's] Bemerkung hat ἐν mehr den Paulinischen Sprachgebrauch für sich [Röm. 3, 26. 11, 5. 1 Kor. 11, 23. 15, 52. 2 Kor. 8, 14. 2 Thess. 2, 6]. Das allge-

meine *χωρὶς Χριστοῦ* (absichtlich ohne *Ἰησοῦ* — vgl. dagegen V. 13 — es bedeutet an unserer Stelle mehr den Messias) bezeichnet vielleicht zugleich: ohne Kenntniss von ihm, und: ohne Ansprüche an ihn. Aber nicht, wie Rückert will: ausser seiner Wirksamkeit [an welcher schon früher die Juden, nicht aber die Heiden, Theil genommen hätten], mit Vergleichung von 1 Kor. 10, 4. Das Folgende steigert sich in der Beschreibung dieses elenden Zustandes im Heidenthum. „Weder äusserlich noch geistig mit dem Volke Gottes verbunden, ohne geistiges Leben überhaupt, nämlich ohne Hoffnung, Glaube, Liebe.“ *Ἀπηλλ.* 4, 14. Kol. 1, 21, wo es auch von den Heiden steht; nicht: entfernt worden, sondern: fern. Auch bei den Griechen bedeutet *ἀλλότριος τῆς πολιτείας* ohne die Rechte des Staatsbürgers (Arist. *Polit.* 2, 6). *Πολιτεία* ist hier nicht Bürgerrecht, wie AG. 22, 28 [3 Macc. 3, 21. 23, dagegen auch Harless], oder Verfassung (Rückert), sondern Staatsverband. Harless nahm es nach Calov u. A. vom theokratischen Staate. *ἔενοι* hat eine mehr innere Bedeutung als *ἀπηλλοτρ.*: ohne Ansprüche. *Διαθῆκαι τῆς ἐπαγγελίας* sind Bündnisse, an welche Verheissungen geknüpft waren, also: segensvoller Verband mit Gott. Der Plur. steht wohl mit Bezug auf den zweifachen Bund durch Abraham und Moses. So findet er sich auch Sir. 44, 11. Weish. 18, 22. 2 Macc. 8, 15, und Röm. 9, 4 steht auch Beides zusammen *διαθῆκαι* und *ἐπαγγελίαι*. *Ἐπαγγ.* ist hier die Verheissung für das Heil des Volkes, namentlich die in Beziehung auf den Messias. Viele Aeltere, auch die Vulg., welche übersetzt: *promissionis spem non habentes*, Wetstein und Morus verbanden *τῆς ἐπαγγ.* mit *ἐλπίδα*; dann ist *ἐπαγγ.* objectiv das Verhiessene. Ganz sinnlos zogen Tertullian und Ambrosiaster [*testamentorum et promissionis eorum*] sogar *τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγ.* zu dem Folgenden. Aber gegen jenes ist nicht nur der Sprachgebrauch *ἐπαγγελίας*

ἐλπίς [die Voranstellung des Genitiv], sondern auch die gewöhnliche Bedeutung von ἐλπίς bei Paulus, die immer auf Höheres, Uebersinnliches gerichtet ist. Denn so steht ἐλπίς Kol. 1, 5. 1 Thess. 4, 13. 5, 8; in der zweiten Stelle auch von den Heiden: ἐλπίδα μὴ ἔχοντες; daher ist es nicht = ἐπαγγελία. Obgleich den Juden diese geistige Hoffnung wirklich gefehlt hat, konnte sie ihnen doch der Möglichkeit nach beigelegt werden: sie lag in der Idee der Gottheit immer. ἄθεοι steht hier allein — und wohl in der gewöhnlichen Bedeutung (also nicht passiv: ohne von Gott beachtet zu werden), so viel als μὴ εἰδότες θεόν, was von den Heiden Gal. 4, 8 [Commentar S. 96] steht: ohne wahre, volle Gotteserkenntniss. Ἐν τῷ κόσμῳ steht nicht dem Folgenden ἐν τῷ Χριστῷ entgegen, dieses vielmehr dem χωρὶς Χριστοῦ. Aber es soll auch gewiss nicht bloß den Begriff des Lebens ausdrücken: so waret ihr in der Welt, d. h. so lebet ihr (Storr, Flatt), noch ist es bloß mit ἄθεοι zu verbinden, wie Bretschneider [*verum Deum ignorantes*, und Meyer] wollten. Sondern es giebt einen Begriff für sich: ihr lebet in der Welt, ihr gehörtet zu den Unheiligen, wie Kol. 2, 20 ζῆν ἐν κόσμῳ im Gegensatz zu ἐν Χριστῷ. So drückt es also in der That das Dritte aus in der geistigen Trias des Paulus, was ihnen gefehlt habe: Liebe — sittliche Eigenschaft — neben Hoffnung und Glaube, d. i. Frömmigkeit.

Dieser sinnvollen Schilderung des Vergangenen wird nun V. 13 die Gegenwart entgegengesetzt, in der Alles anders ist durch die Verbindung mit der christlichen Gemeinschaft. Ἐν Χριστῷ steht also dem χωρὶς Χρ. V. 12 entgegen. Aber der Satz hat seine Bedeutung für sich; daher ist nicht ὄντες, sondern ἔστε zu suppliren. Weiter schreibt des Apostel ὑμεῖς — μακράν jedenfalls mit Erinnerung an Jes. [49, 1] 57, 19: ἐλρήνη τοῖς μακρὰν καὶ ἐγγύς οὖσι, wiewohl dort nur von den Israeliten die Rede ist, und ἐγγύς Glück bedeutet. [Koppe:]

μακράν *homines miserrimi, ἐγγύς felicissimi.*] Aber AG. 2, 39 heissen die Heiden auch οἱ εἰς μακράν. Statt ἐγγύς ἐγεννήθητε [Hahn] liest die neuere Kritik ἐγενν. ἐγγύς [zurückgewiesen von Meyer]. „Nunmehr nahe heran,“ nämlich zur Gemeinschaft mit Gott. Ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ steht wie V. 15 ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ und V. 6 διὰ τοῦ σταυροῦ: durch seinen Tod. Der Tod Jesu wird hier und im Folgenden V. 16 u. 18 zugleich als ein für Gott Weihendes, zu Gott hinführendes Ereigniss aufgefasst, und als ein solches, welches Juden und Heiden vereinigt habe. Inwiefern er jenes sei, dieses führt er hier nicht genauer aus; er pflegt es von vielen Seiten aufzufassen. Wahrscheinlich auch hier, wie V. 5, sofern die Menschen sich in diesem Tode dem Vorigen, Alten abgestorben denken sollten. Vereinigt aber hatte der Tod Juden und Heiden, indem durch ihn die messianische Judenidee zerstört worden war, also das, was jene Beiden am Eigentlichsten von einander schied.

V. 14 u. 17 geben den Hauptgedanken des Folgenden: Christus hat vereinigt für die Sache Gottes, und: er hält vereinigt. Diesen zweifachen Inhalt des Folgenden findet auch Harless, wogegen sich Olshausen erklärt [er sei überflüssig und unangemessen]. Ἐστὶν ἡ εἰρήνη soviel als ποιῶν εἰρήνην V. 15. Doch liegt in jenem Ausdrücke allerdings eine Verstärkung des Gedankens. Gewiss aber will Paulus keine Anspielung auf jenen messianischen Namen Friede machen, der sich Jes. 9, 6 findet, machen [Rückert, de Wette]; der Gedanke bezieht sich vielmehr ganz nur auf die Person Christi. Ἡμεῖς sind hier alle Christen. Ἀμφοτέρω = ἀμφοτέροι V. 16 u. 18, ohne genauere Bezeichnung, Juden und Heiden. Ἐν vereinigt. Vgl. Joh. 10, 16: Ein Hirt [theol. Ausl. 2 Bd. S. 21]. Καὶ — λύσας ist die Bedingung davon. „Zerstörend (λύειν wie Joh. 2, 19; Paulus schreibt sonst καταλύειν) die Zwischenwand, welche trennte.“

Gewiss ist hier etwas Aeusserliches gemeint, dasselbe, was V. 15 genannt wird, das Mosaische Gesetz [Meier]. Die griechischen Väter [Chrysostomus *hom.* 5: τὴν ἔχθραν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ λέγων. Τινὲς μὲν φασιν, ὅτι ὁ νόμος μεσότοιχον. — Ἐμοὶ δὲ οὐ τοῦτο δοκεῖ· ἀλλὰ τὴν ἔχθραν ἐν τῇ σαρκὶ μεσότοιχον λέγει. τῷ κοινὸν εἶναι διάφραγμα ἀπὸ θεοῦ διατειχίζον ἡμᾶς, καθὼς ὁ προφήτης φησὶν *Jes.* 59, 2. Ὡς μεσότοιχον γὰρ ἦν ἔχθρα, ἣν καὶ πρὸς Ἰουδαίους εἶχε καὶ πρὸς Ἑλλήνας.], Erasmus, Rückert, Harless verstehen die Feindschaft zwischen den Beiden, oder auch zugleich die mit Gott, und verbinden gewöhnlich das folgende τὴν ἔχθραν mit dem Vorigen. Auch wenn dieses geschähe, müsste der Satz auf das Mosaische Gesetz bezogen werden und ἔχθρα Ursache der Feindschaft bedeuten. Μεσότοιχον ist *paries intergerinus*, *φραγμός sepimentum*. Hier ist der Genitiv erklärend: trennende Zwischenwand [Grotius, Koppe]. Auch bei den Rabbinen heisst das Gesetz *חֹמַת* [Buxtorf *Lexic. talmud.* S. 1447]. In anderem Sinne heisst die Masoreh Zaun des Gesetzes. Es ist möglich, dass eine besondere Anspielung in den Worten liege auf die Mauer, welche im Bau des Herodes das Tempelgebäude von den äusseren Vorhöfen schied, wie Wetstein und Bretschneider wollten, oder auf die Säulen mit griechischen und lateinischen Inschriften [Wilke *Hermeneutik* 1 Bd. S. 143], dass kein *ἄλλοεθνής* bei Todesstrafe weiter zu gehen wage *Joseph. Arch.* 15, 11. 5. *Bell. Jud.* 5, 5; wie ja auch in der Leidensgeschichte und im Briefe an die Hebräer jener Gedanke allgemeiner Vereinigung im Zerreißen des Vorhangs abgebildet wird. [Gegen jede solche Anspielung erklärten sich Rückert u. Meyer.]

V. 15 wird nun das Vorige eigentlicher ausgesprochen. Ἐχθρα, wie εἰρήνη V. 14: Ursache der Feindschaft. Aber unter dieser ist weder blos die der beiden Menschenarten unter einander, noch die der Menschen mit Gott, wie die grie-

chischen Väter [Theodoret S. 414: καὶ τὸν νόμον ἔπαυσεν — πρότερον δὲ τὴν πρὸς τὸν θεὸν κατέλυσεν ἔχθραν, τὴν οἰκείαν σάρκα λύτρον ὑπὲρ ἡμῶν δεδωκώς] und Harless wollten; sondern Beides zugleich ist zu verstehen, wie ja durch die ganze Stelle von einer doppelten Vereinigung durch Christus die Rede ist. Die Worte ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ, die Lachmann durch die Interpunction mit τὴν ἔχθραν verbindet [dagegen Olshausen], gehören natürlich zum Prädicat καταργήσας, und sind so viel als Kol. 1, 22: ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ. „An oder in seinem Leib abstellend,“ indem er diesen dem Tode übergab, an welchem die Seinen Theil nehmen sollen — hier also: indem sie sich dem Gesetze abgestorben achten sollen. Καταργεῖν ist das gewöhnliche Wort von der Abschaffung des Gesetzes Röm. 3, 31 [Commentar S. 116]. Τὸν — δόγμασι gehört zusammen: Gesetz, ohne Zweifel das ganze Mosaische Gesetz, nicht blos das Cerimonialgesetz, wogegen sich Harless mit Recht erklärt hat. Ἐντολαί sind die einzelnen Theile des Gesetzes; ἐν δόγμασι gehört zu diesem Worte, und wegen des ἐν δόγμασι ist ἐντολῶν beigesetzt worden, welches sonst überflüssig sein würde. Also steht das Ganze statt: νόμον διὰ δογμάτων ἐντελλόμενον. Ἐν bestehend in, wie ἐν μυστηρίῳ 1 Kor. 2, 7. Die Uebersetzung Luther's: das Gesetz, so in Geboten gestellt war, lässt eigentlich ἐν δόγμασι aus. Δόγματα steht hier wie in der parallelen Stelle Kol. 2, 14 (dort auch V. 20 δογματίζεσθαι) allein in diesem Sinne; ausserdem bei Luc. Ev. 2, 1. AG. 16, 4. 17, 7 in der gewöhnlichen, bürgerlichen Bedeutung: Anordnungen, Statuten. Gewiss bedeutet es in unsern beiden Stellen äusserliche oder auch zugleich willkührliche Anordnungen, Satzungen. Diese Bedeutungen hingen immer dem Worte δόγματα an. Die Erklärung Druhungen, welche Bretschneider aufstellt [mit Verweisung auf 4 Macc. 4, 23. 26: *legem, quatenus non promiss-*

siones sed praecepta cum gravi comminatione continet], wird in dem Worte für sich wohl nicht zu erweisen sein. Die ganze alte Kirche — der Syrer, die Väter [Teophylakt: νόμον δὲ ἐντολῶν τοῦτον φησιν, ὡς περὶ πολιτείας διαταπτόμενον, δόγματα δὲ τὴν πίστιν, οἷα διὰ δογμάτων συνισταμένην — ἢ τὰς ἀποφαντικὰς τοῦ κυρίου παραγγελίας], die Vulg.: *legem mandatorum decretis evacuans*, Grotius, Bengel, Winer sogar bis zur 4ten Aufl. der *Grammatik* [S. 196 ff.], in welcher er jene Meinung zurücknahm, [und Holzhausen] verbinden ἐν δόγμασι mit καταργήσας. So auch Harless und Olshausen, aber in der Bedeutung: das Gesetz von Seiten seiner befehlenden Form, und neuerlich Winer, weil sonst τὸν ἐν δόγμ. stehen müsste. Diess aber wäre eben so schwierig — und wozu stände dann ὁ νόμος τῶν ἐντολῶν? [Doch hat er schon dort, und dann wieder in der 5ten Aufl. S. 249 f. von der Harless'schen Erklärung, gegen die er einwendet, dass es dann τοῖς δόγμασιν heissen müsse, sich ab- und der oben aufgestellten, auch von Meyer vorgetragenen Erklärung zugewendet.] Doch jene Ausleger nahmen das Wort im guten Sinne, von Christi eigenen Geboten. Hiernach ist der Name δόγματα von der Lehre Jesu in den altkirchlichen Sprachgebrauch hereingekommen. Aber gewiss 1. in der apostolischen Sprache würde dieser Name nicht so gebraucht worden sein [Erasmus], vornehmlich schlechthin, ohne αὐτοῦ, 2. die Abschaffung des Mosaismus wird von Paulus nie auf die Lehre Jesu, immer auf seinen Tod zurückgeführt. Beides bemerkt richtig Olshausen. Die beste Erklärung findet sich schon bei Ambrosiaster [*quia legem, quae data erat Judaeis in circumcisione et in neomeniis et in escis et in sacrificiis et in sabbatis, evacuavit, hoc est cessare jam jussit, quae oneri erant, et sic fecit pacem*]; dann wurde sie von Erasmus [S. 598: *abolevit legem sitam in praeceptis ac decretis*] ein-

geführt — Calvin, Beza [*inimicitias, id est, lege mandatorum, quae in ritibus posita est, per carnem suam abolitis*]. Von *ἵνα* bis V. 16 wird die Absicht oder der Erfolg bei dieser Abschaffung dargelegt. Der Satz gehört zu dem Nächstvorhergehenden, nicht zu *ἐστὶν ἡ εἰρήνη* V. 14, dann wäre er überflüssig. Er drückt aber jene zweifache Vereinigung aus, welche Christus schafft, die der Menschen unter einander V. 15, und der Menschen mit Gott V. 16. „Auf dass er die Beiden (wie von zwei Menschenarten spricht er *τοὺς ἀμφοτέρους* V. 16) durch sich zu Einem neuen Menschen bildete, Frieden schaffend.“ *Ἐν ἑαυτῷ* (auch *ἐν αὐτῷ* wird gelesen) ist wieder nicht blos: durch sich, sondern: an, in sich, sodass die Menschen an seiner Person, an seinem Tode Theil nähmen. *Εἰς* und *καινός* sind gleichbedeutend: in einem Dritten, also weder im Judenthum noch Heidenthum, vereinigte. So steht *εἰς* Galat. 3, 28 [*Commentar* S. 89]. Neu bedeutet hier nicht sittliche Erneuerung (4, 22 f. Kol. 3, 10, *ἀνακαίνωσις* Tit. 3, 5), im Gegensatz zu *παλαιὸς ἄνθρωπος*, im Kolosserbr. steht auch *νέος*, nicht *καινός*; sondern eben nur anders als vormals — nicht jüdisch und heidnisch. Aus dem jüdischen Gebrauche entlehnt findet sich auch die Formel Gal. 6, 15. 2 Kor. 5, 17. Es ist gleichgültig, ob wir *ἄνθρωπος* Menschenart oder Menschengesinnung nehmen. Vgl. *ἀνὴρ* 4, 13.

V. 16 die zweite Vereinigung, die mit Gott. „Und dann die Beiden, zu Einem Leib verbunden, Gott durch das Kreuz versöhnte, indem er die Feindschaft in sich tödtete.“ Diese *καταλλαγή*, Versöhnung der Menschen mit Gott, ist bei Paulus überall etwas Anderes als Sühne zur Sündenvergebung, diese heisst *ἱλασμός*. Vgl. Kol. 1, 20 f. Nur in diesen beiden Briefen findet sich das Decompositum *ἀποκαταλλ.*, sonst das einfachere *καταλλ.* Röm. 5, 10 [*Commentar* S. 145]. Es ist: Frieden mit Gott (Röm. 5, 1) und Gottesfrieden (Phil.

4, 7, τοῦ Χριστοῦ Kol. 3, 15) schaffen, Wiederherstellung des würdigen und freudigen Verhältnisses zu ihm, also des sittlichen Willens und der Gemüthszuversicht. Ἐν ἐνὶ σώματι kann nicht heissen: in seinem Leib, wie V. 15 ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ — so Chrysostomus [*homil.* 5: τῷ αὐτοῦ (*leg.* αὐτοῦ, wie auch Theophylakt S. 384 ausschreibt), τῷ θεῷ], Beza, Rückert, Harless [Matthies] — wozu wäre dann das εἰς beigesetzt? — und gewiss wäre dann σαρκὶ wieder gebraucht; endlich liegt dieser Begriff schon in der Formel διὰ τοῦ σταυροῦ; sondern: sie, die Menschen, in Einem Leib, in Einer Gemeinde zusammengefasst, entgegen V. 18 ἐν ἐνὶ πνεύματι. So verstanden es Oecumenius und die meisten Neueren [de Wette, Meyer]. Vgl. Röm. 5, 10 und ἔν σῶμα 1 Kor. 12, 13 und ἐν ἐνὶ σώματι Kol. 3, 15. Διὰ τοῦ σταυροῦ ist ganz dasselbe mit ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ V. 13. Ἐν αὐτῷ geht nicht auf σταυροῦ, sondern auf Christus, ob nun αὐτῷ oder αὐτῷ gelesen werde. Ἐχθρὰ ist hier Feindschaft mit Gott, ἔχθρὰ εἰς θεόν Röm. 8, 7. Diejenigen, welche mit der lateinischen Kirche, Calvin und Grotius auch hier Versöhnung der Menschen unter einander verstanden, nahmen τῷ θεῷ als Beisatz, nicht als Objectbezeichnung von ἀποκατ.: für Gott (Grotius: *ut Deo serviant*).

V. 17 und 18 schildern nach dem V. 14 ff. Ausgeführten das fortwährende Vereinigen, Zusammenhalten dieser Gemeinde durch Christus, worauf dann V. 19—22 der Zustand der Gemeinde in dieser Vereinigung beschrieben wird. Ἐλθών also: nachdem das Werk geschehen — 1 Petr. 3, 19 πορευθεῖς — hierauf u. s. w. [Koppe: *quibus jam ita perfectis*]. Harless fasste das ἐλθών in der Bedeutung wie bei Johannes von Christi Aufenthalt auf Erden. Εὐαγγ. εἰρήνην steht im Gegensatz zu εἶναι εἰρήνην V. 14. Es ist nicht das eigene, persönliche Verkündigen Christi gemeint — denn der

Apostel hat es ja hier mit dem zu thun, was über Tod und irdisches Werk Jesu hinauslag, und eben darum ist auch Harless Uebersetzung des ἐλθών nicht statthaft (Rückert bezog es auf die Zeit nach der Auferstehung, die nicht nur selbst eine thatsächliche Verkündigung vollbrachter Friedensstiftung gewesen, sondern nach welcher auch auf seinen Befehl die Verkündigung von derselben an alle Welt begonnen habe); sondern es ist das fortwährende, nach seiner Weise und durch seinen Geist. So heisst Christus verkündigend auch AG. 26, 23. Einige fanden die Bedeutung verkündigen lassen im Medium εὐαγγελίζεσθαι: Grotius, Koppe [*laetam nunc de Dei gratia hominumque pari dignitate doctrinam annunciari jussit*], Flatt. Vor τοῖς ἐγγύς hat die neuere Kritik ein zweites εἰρήνην eingeschoben [Lachmann], sehr hebend für den Gedanken [Meyer]. Friede ist wohl wieder (vgl. V. 18) Beides zugleich: der Menschen unter einander und mit Gott. Ὑμῖν sind, wenn εἰρήνην zwei Mal gelesen wird, wie im ganzen Abschnitte, die Heidenchristen. Οἱ μακράν — οἱ ἐγγύς wie V. 13.

V. 18. Ὅτι heisst denn, nicht dass, wie es Morus, Koppe, Flatt fassten. „Durch ihn haben wir Beide geistig vereint den Zugang zum Vater.“ Ἐν ἐνὶ πνεύμ. steigert das ἐν ἐνὶ σώματι V. 16. Es ist also, wie 4, 4, nicht, wie Oecumenius, Flatt, Harless u. A. [Meyer, de Wette] meinten: in Einem Gottesgeiste, sondern: in innerlicher Gemeinsamkeit. Πνεῦμα ist Lebensgeist, Gesinnung. Προσαγωγή Hebr. 10, 19 — 22. Röm. 5, 2 [Commentar S. 138], so viel als παρόρησία προσέρχεσθαι, Aus der Priestersprache hergenommen bedeutet es den gesicherten, freien Zutritt zum Heiligthum; im bürgerlichen Leben zu den Königen. Dieser letztere Sprachgebrauch wurde auch von Erasmus hierher gezogen [*veluti cum quis introducitur ad conspectum principis*], wogegen schon von Tholuck zum Rö-

merbr. gesprochen worden ist [S. 222]. Also ist jener Friede zu verstehen, die Folge der Versöhnung V. 16, freies heiteres Verhältniss zu Gott. Die Väter und Andere verglichen Joh. 14, 6 [*theol. Ausl.* 2 Bd. S. 87]; aber dort ist mehr von der Anerkennung Gottes, von Frömmigkeit die Rede, welche möglich sei nur durch die gläubige Aufnahme Christi.

Was sie nun also nach dem Heilswerke geworden seien, das Ideal ihres christlichen Zustandes, führt er V. 19 ff. aus. Die Heidenchristen werden fortwährend angeredet. „*Ἀγαπᾶτε ὁῦν*, wie Gal. 6, 10, vor ermahnenden Schlüssen. „Also seid ihr nicht mehr Fremde und Beiwohner,“ nämlich im göttlichen Staate, vgl. V. 12. *Παροῖκοι* steht auch [1 Mos. 15, 13] 2 Mos. 22, 10. 25, 40 bei dem Alex., AG. 7, 6. 29. 1 Petr. 2, 11. Es bedeutet einen Einwohner ohne Bürgerrecht, einen Insassen. Mit *ξένοι* verbunden wie Hebr. 11, 13 *ξένοι καὶ παρεπίδημοι*. Das *ξένοι* bezeichnet nur Durchreisende. Wahrscheinlich soll das *πάροικοι* den geringeren Grad des Judenthums, den Proselytenstand andeuten. Es steht den beiden Worten das auch gesteigerte *συμπολῖται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ* entgegen. Statt *ἀλλά* liest die neuere Kritik [Lachmann, Meier, Rückert, Meyer, Hahn] *ἀλλ' ἐστέ*. „Mitbürger der Gottgeweihten, ja Hausgenossen Gottes.“ *Συμπολῖται* ist ein Wort der späteren griechischen Sprache [Klausen *Hermeneutik* S. 340], doch steht es auch bei Josephus [*Arch.* 19, 2. 2. Aelian. *Varr. historr.* 3, 44], die classische Gräcität setzte statt dessen *πολῖται* [Lobeck zum *Phrynichus* S. 172]. Es bedeutet: wirkliche Mitbürger. „*Ἅγιοι* sind, wie gewöhnlich (vgl. 1, 18), die Menschen des Volkes Gottes; nicht aber des Volkes Gottes im alten Testam., wie die Väter meinten [Chrysost. *homil.* 6: *ὁρᾷς ὅτι οὐχ ἁπλῶς τῶν Ἰουδαίων ἀλλὰ τῶν ἁγίων καὶ μεγάλων ἐκείνων ἀνδρῶν τῶν περὶ Ἀβραὰμ καὶ Μωϋσῆν*

καὶ Ἰλίου εἰς τὴν αὐτὴν πόλιν ἀπεγράφημεν]; Calvin und Flatt dachten selbst an Engel. Die Neueren erst haben die Formel richtig verstanden [Meyer, de Wette]. *Οἰκεῖοι*, wie Gal. 6, 10 [Commentar S. 144], 1 Tim. 5, 8: zum Haus Gehörige, *familiares*. Luther: Hausgenossen. Das Haus Gottes (hier also dasselbe mit den Heiligen) ist ein altes Bild, 4 Mos. 12, 7 vgl. Hebr. 3, 2, 1 Kor. 3, 9. 16. 2 Kor. 6, 16. 1 Tim. 3, 15. 1 Petr. 2, 5. Dasselbe, die heilige Gemeinde, bedeutet die Familie Gottes 3, 15. Auch auf Einzelne werden dorthier entlehnte Beziehungen angewendet 1 Kor. 6, 10. Röm. 8, 9.

V. 20—22. Weitere Ausführung des Ehrenden in dieser Vereinigung, womit zugleich die Verpflichtung angedeutet wird, welche sie auf sich hätten, sich in derselben (also in Gemeinschaft unter einander und mit Christus) zu halten. „Aufgebaut auf dem Grunde der Apostel und Propheten.“ Die Propheten sind hier solche des neuen Testaments, wie sie auch neben den Aposteln 3, 5. 4, 11 erwähnt werden. So verstanden die Worte seit Grotius die meisten Ausleger [de Wette, Meyer]. Harless meinte, weil kein Artikel vor *προφητῶν* stände, die Apostel wären dieselben mit den Propheten [so auch Rückert zu 3, 5 — dagegen Meyer]. Die alte Kirche und wenige Neuere (Rückert) fanden die alten Propheten in dem Namen. Jene neutestamentlichen Propheten waren begeisterte Volkslehrer (dieses ist ja der alte Prophetenbegriff) ohne eigentliches Amt und Verwaltung. [Die neuere Kritik, die den Epheserbrief verwirft, hat auch aus der öfteren Erwähnung der Propheten einen Grund hergenommen: es weise diese auf eine spätere Zeit hin, wo ein neues Prophetenthum aufkam, das sich selbst als Fortsetzung des Apostolats in der nachapostolischen Zeit ansah: Tertull. *de resurrect.* 39. 63. *de jejuniis* 1. 12. *de monog.* 14. *adv. Marcion.* 3, 23 f. 4, 22. *de ani-*

ma 9. *de pudicitia* 24. Auctor anonym. bei Eusebius H. E. 5, 16. Serapion *ebendas.* 5, 19.] Grund bedeutet sonst immer die erste Unterweisung Röm. 15, 20 [*Commentar* S. 410], 1 Kor. 3, 11 f. Hebr. 6, 1. So hat man es auch hier oft verstanden: auf dem von jenen gelegten Grunde, für die Erklärung: Grund, den sie gelegt. So Calvin, Flatt, Rückert, Harless [Meyer]. Aber wie das folgende Bild vom Ecksteine, so hat auch das Bild vom Grunde hier eine mehr reale Bedeutung. Doch ist es nicht zu fassen: Grund, auf welchem jene ruhen (Beza), denn Christus ist ja der Eckstein im Folgenden, sondern: welcher jene sind. So die griechischen Väter [Theophylakt. S. 385: ὡςπερ ἂν εἰ ἔλεγε· θεμέλιος ὑπόκεινται οἱ προφῆται καὶ οἱ ἀπόστολοι, ὑμεῖς δὲ τὴν λοιπὴν οἰκοδομὴν ἀναπληρώσατε, ὥστε γενέσθαι τοὺς πάντας ἓνα ναὸν θεοῦ· οἶον δὴ ἐστὶ τὸ ἐπάνω πατριαρχῶν καὶ προφητῶν οἰκοδομεῖσθαι; anders Theodoret], Grotius [de Wette] — eine Auffassung, gegen welche Harless gesprochen hat. Jene sind die Ersten, nämlich für die Sache Dagewesenen. Vgl. Apoc. 21, 14 [auf welche Stelle sich schon Grotius berief]. Αὐτοῦ gehört zum Prädicat Ἰησοῦ Χριστοῦ — nicht zu ἀκρογωνιαίου [Bengel, Koppe]: während dieser selbst der Eckstein ist. Das Bild lag in der urchristlichen Sprache schon vor, es brauchte hier nicht erst geschafft zu werden, aus Ps. 118, 22 vgl. Matth. 21, 42. 1 Petr. 2, 4. 6. Es bezeichnet zugleich das Zusammenhaltende und das Verwahrende.

Nun werden die Ermahnungen angedeutet V. 21 f. Ἐν ᾧ ist mit συναρμολογουμένη zu verbinden. „In welchem innig verbunden“, nämlich in Christus. Συναρμολογεῖσθαι führt sich, wie ἀνξάνειν, aus dem Bilde des Hauses in das verwandte Bild V. 16 über, vom Leib. Eben so sind die Bilder verflossen 4, 16. Dort auch steht das Wort συναρμολ.,

von ἄρμολ (Hebr. 4, 12): *commissurae*, Bänder des Leibes, allgemeines Wort hierfür. Das Participium συναρμ. bezeichnet die Bedingung des Wachsens: wenn es sich in ihm innig verbunden hat. Die Classiker setzen für diesen Begriff συναρμόζεσθαι. Πᾶσα ἡ [Matthies] οἰκοδομή (oder ohne ἡ): der ganze Bau. So richtig Luther, Olshausen, Harless [de Wette]; nicht: jeder, wie Rückert [und Meyer] erklären, und die Vulg. ihr *omnis* verstanden wissen will; denn der Apostel spricht nur von diesem, will nichts Allgemeines aussprechen. „Steigt auf zu einem gottgeweihten Tempel.“ Ἀύξειν = αὐξάνειν, steht auch Kol. 2, 19. Ἐν κυρίῳ gehört zu ἅγιον, und neben dem ἐν ᾧ, das auf Christum zu beziehen ist, ist κύριος hier Gott.

V. 22. Ἐν ᾧ geht gewiss wieder auf Christus, nicht auf den Tempel. Συν. ist wohl am Angemessensten als Indicativ zu nehmen, und so fassen es auch die Meisten [Meyer, de Wette]. Ὑμεῖς sind wieder die Heidenchristen. „Ihr werdet mit aufgebaut,“ nämlich mit dem heiligen Volke. Wenige nur fassten die Form als Imperativ: lasst euch aufbauen — Calvin [und Meier, auch oben Theophylakt]. „Um ein Haus Gottes im Geiste zu werden.“ Nicht bloß will der Apostel sagen, wie Koppe [*donec tandem perfectum stet templum Dei universum*] und Rückert wollen: damit ein solches Haus entstehe. Zu verbinden ist κατοικητήριον ἐν πνεύμ., nicht dieses mit συνοικοδ., aber jenes ἐν πν. ist nicht bloß = πνευματικόν 1 Petr. 2, 5, im Gegensatz zu χειροποίητον, wie die griechischen Väter es deuteten und Olshausen. Vielmehr ist das Ganze zu nehmen: Haus, welches Gott mit seinem Geiste, durch ihn bewohnt Röm. 8, 11. 1 Kor. 3, 16. 6, 19.

Das dritte Kapitel führt nun aus, was er, Paulus, für diesen göttlichen Plan zu sein bestimmt sei. Nämlich für die Ausführung desselben besonders berufen — hat er dafür zu

arbeiten (V. 1 — 13) — und zu beten (V. 14 ff.). Es kehrt hier zwar Manches wieder, was bisher schon ausgesprochen war, aber es wird immer lebendiger, zusammenfassender vorgetragen, und es zeigt sich in dieser Wiederholung, wie viel der Gedanke von jenem göttlichen Rathschlusse ihm bedeutete.

V. 1. *Τούτου χάριν*, was V. 14 wiederkehrt, steht auch in allgemeiner Beziehung auf das Vorige: wegen der Erhabenheit dieses Rathschlusses. Das Prädicat zu *ἐγὼ Παῦλος* ist gewiss nicht *ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ* — so die meisten Alten, der Syrer, Chrysostomus [*homil.* 6: *διὰ τοῦτο καὶ ἐγὼ δέδεμαι, φησιν. Εἰ γὰρ ὁ δεσπότης ὁ ἐμὸς ἐσταυρώθη δι' ὑμᾶς, πολλῶ μᾶλλον ἐγὼ δέδεμαι. Πολλὴ ἡ ἔμφρασις· οὐ μόνον ὑμᾶς οὐ βδελυττόμεθα λοιπὸν, ἀλλὰ καὶ δεσμούμεθα δι' ὑμᾶς*] — Theodoret richtiger — Erasmus, Koppe [Morus] — zur Construction verglich man Röm. 8, 33 *θεὸς ὁ δικαιοῶν κ. τ. λ.* Wenigstens würde bei jener Auffassung der Sinn etwas dürftig sein. Ohne kritische Bedeutung sind die Zusätze mancher, auch bedeutender Handschriften, wie *πρεσβεύω* (6, 20) zwischen *ὑμῶν* und *τῶν ἐθνῶν* [auch *κεκαύχημαι*]. Vielmehr ist die Rede [die de Wette für unpaulinisch hält] im Zudrang den Gedanken fallen gelassen, wird hier aber nicht, wie Kap. 2, im Folgenden wieder aufgenommen. Denn V. 14, wo seit Theodoret die Meisten, auch die Neueren [Matthies, Harless, Olshausen, de Wette], die Fortsetzung fanden, geht auf etwas Anderes über, noch mehr 4, 1 [Michaelis], wie selbst Winer einräumt. Im Gegentheil ist das Prädicat aus dem Sinne des Ganzen zu suppliren, nämlich nach V. 8 u. 13. „Ich arbeite für die Sache, nach welcher ich meine Bestimmung habe.“ *Δέσμιος τοῦ Χριστοῦ* steht auch 2 Tim. 1, 8. Philem. 1 u. 10, V. 13 *οἱ δεσμοὶ τοῦ εὐαγγελίου*, unten 4, 1 *ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ*. Den Worten nach heisst es

wohl: Gefangener von Christus, dem Sinne nach: in seiner Sache gefesselt. [So auch Winer *Grammat.* S. 216.] Ueber ἑθνή s. oben zu 2, 11. Sie heissen fortwährend so. Ὑπὲρ ὑμῶν V. 13. Kol. 1, 24: zu eurem Heile. Dieses kann wohl den Sinn haben, wie V. 13: wegen dessen, was ich für euch gethan habe. Selbst die Worte könnten nur bedeuten: euret wegen gefangen. Aber es ist ein oft vorkommender und bewährter Gedanke des Paulus, dass seine Leiden, insbesondere seine Gefangenschaft zu Rom dem Evangelium vortheilhaft seien, vernehmlich auch unter den Heiden Phil. 1, 11 ff. Es liegt daher in solchen Stellen der parallelen Briefe ein bedeutendes Moment dafür, sie in die Römische Gefangenschaft zu setzen. S. Einleitung [S. 11].

V. 2 ff. verbreitet sich nun über seine Bestimmung für den göttlichen Rathschluss im Evangelium. Die Hauptgedanken sind: Bestimmung V. 2, Offenbarung V. 3, Auftrag V. 7. Ganz parallel ist Kol. 1, 25—29. Ueber εἵτε ἡκούσατε s. die Einleit. [S. 8], dasselbe wieder 4, 21. Wenn man übersetzt: dafern ihr nur, *dummodo*, würde die Formel an beiden Stellen etwas Auffallendes haben, falls der Brief an eine bestimmte Paulin. Gemeinde geschrieben worden wäre, wiewohl auch diese Schwierigkeit überwunden werden könnte. Denn Allen und in gleicher Weise war er ja selbst zu Ephesus jetzt nicht bekannt. Aber nach dem gewöhnlichen Gebrauch ist εἵτε *siquidem*, da ihr ja — also bestätigende Partikel. *Dummodo* ist εἴπερ, wie die neuere Kritik richtig 2 Kor. 5, 3 [Lachmann] statt εἵτε [Hahn] aufgenommen hat. Indessen ist jene Bedeutung nicht beständig in der Paulinischen Sprache. Kol. 1, 23. Gal. 3, 4 [Commentar S. 64] scheint εἵτε = εἴπερ zu sein. Auch hier nimmt es Harless hypothetisch. [Meyer nach Estius: εἵτε sei nicht *dubitantis*, sed *potius affirmantis*, neque enim ignorare quod hic dicitur poterant Ephesii, quibus Paulus

ipse plus quam biennio praedicaverat.] Völlig gleichgültig ist die Erklärung dieser Worte, wenn unser Brief allgemeine Bedeutung hatte. *Οἰκονομία* (V. 9. 1, 10. Kol. 1, 25) bezeichnet Einrichtung, Bedeutung, Art; Olshausen erklärt: die Gnadenveranstaltung Gottes, dass dem Apostel das Geheimniss der Erlösung durch unmittelbare Offenbarung und mit specieller Beziehung auf die Heiden zur Kunde gebracht ward; Luther und andere ältere Ausl.: Amt. *Χάρις ἡ δοθεῖσα*: gnädig verliehenes Amt, göttlicher Beruf V. 8. Röm. 1, 5 [*Commentar* S. 27], 1 Kor. 15, 10. Ohne *χάρις* steht *οἰκονομία* δοθ. Kol. 1, 25. [Meyer erklärt *χάρις* die in dem apostol. Amte bestehende Gnadengabe.] *Εἰς ὑμᾶς* in Beziehung auf euch, oder für euch [Matthies]. Statt der *rec. θεοῦ* nach *χάριτι* wird sehr verschieden geschrieben, auch *αὐτοῦ* und *τοῦ θεοῦ τῆς χάριτος*, daher allerdings mit Rückert als wahrscheinlich anzunehmen ist, dass ursprünglich nur *τῆς χάριτος* gestanden habe.

V. 3. *Κατὰ ἀποκάλυψιν*: bei, durch eine Offenbarung; anders Gal. 1, 12 *δι' ἀποκαλύψεως* [*Commentar* S. 24]. Es ist keine besondere Offenbarung zu verstehen, wenn auch die Formel mehr bedeutet, als *ἐν πνεύματι* V. 5. Er meint auch hier das Ereigniss seiner Bekehrung, in welcher ja seine Bestimmung eigenthümlich, verschieden von der der übrigen Apostel, innelag. *Ἐγνώρισε* ist *rec.*, die neuere Kritik [auch Rückert, Meyer, Olshausen] liest *ἐγνώρισθη*. Doch konnte dieses leicht aus V. 5 entstehen, und das *ἐγνώρισε* (wahrscheinlich auf Christum zu beziehen) hat eine besondere Bedeutung in seiner Abgerissenheit. *Καθώς* ist nicht auf *ἐγνώρισε* zu beziehen, denn von dieser Offenbarung hatte er bisher noch nicht gesprochen, sondern auf *μυστήριον*: Rathschluss, so wie ich ihn dargestellt habe. *Προέγρα*. nämlich im Vorigen schon, wie Röm. 9, 29 *προείρηκα* [*Commentar* S. 289], 3, 9 *προητιασάμεθα*; anders steht es Gal.

1, 9. Dazu ἐν ὀλίγῳ: kurz vorher, nämlich in diesem Briefe, wie schon Theodoret richtig bemerkt hat [S. 417: οὐχ ὥς τινὲς ὑπέλαβον, ὅτε ἑτέραν ἐπιστολὴν γέγραφεν. Οὐδὲ γὰρ περὶ τῶν καθ' ἑαυτὸν ἔφη ὅτι προέγραψα, ἀλλὰ περὶ τοῦ μυστηρίου. — Καὶ γὰρ περὶ τούτου διεξηγήλυθεν ἀπὸ τοῦ προοιμίου μέχρι τοῦδε τοῦ χωρίου]. Chrysostomus nämlich hatte an einen andern Brief gedacht [ἴσως διὰ τινων ἐδήλωσεν ἢ οὐ πρὸ πολλοῦ γεγραφὼς ἦν]. Aber das ganze erste Kapitel behandelt ja den Inhalt jenes göttlichen Rathschlusses. Falsch ist wohl die Erklärung, die Chrysostomus, Rückert, Harless [und Meyer] von dem ἐν ὀλίγῳ geben: διὰ βραχέων, mit Wenigem. Anders steht dieselbe Formel AG. 26, 28: *parum abest*.

V. 4—6 ist keine Parenthese anzunehmen; vielmehr findet ein ganz natürlicher Zusammenhang Statt. Πρὸς ὃ gehört nicht zu ἀναγινώσκοντες, sondern zu νοῆσαι. Jenes πρὸς ὃ ist aber nicht, wie es die griechischen Väter deuteten, πρὸς τοῦτο ὃ (dieses würde Tautologie sein), sondern: demgemäss, oder: euch darauf richtend, also woraus. [So schon Theophylakt S. 387: ἐξ ὧν δύνασθε νοῆσαι τὴν σύνεσιν μου τὴν ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ] Ἀναγινώσκοντες: wenn ihr es leset. Τὴν σύνεσιν — Χριστοῦ wird gewöhnlich gefasst: meine Einsicht in den Rathschluss Christi. Μυστήριον θεοῦ und Χριστοῦ (dieses wohl: auf ihn sich beziehender, zu ihm gehöriger Rathschluss) wechseln bei Paulus mit einander ab. Beides steht neben einander Kol. 2, 2. Σύνεσις ist allerdings immer Einsicht Kol. 1, 9. 22. Aber fast scheint diese Hinweisung auf seine Einsicht unpassend, unpaulinisch. [De Wette: Nach meinem Gefühle hätte Paulus unbekannten Heidenchristen gegenüber sich nicht auf ein schriftliches Specimen seiner apostolischen Einsicht, sondern auf seine bisherige Wirksamkeit berufen.] Und vielleicht hat daher σύνεσις hier die classische Bedeutung *sententia*, Sinn;

und es ist zu übersetzen: das was ich meine in, mit dem göttlichen Heilsplane.

V. 5 schildert die Eigenschaft, V. 6 den Inhalt des μυστήριον. Ἑτέραις γενεαῖς: früheren Zeiten, AG. 15, 21 γενεαὶ ἀρχαῖαι, Kol. 1, 26 τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν. [Die *rec.* hatte sonst in unserer Stelle ἐν vor dem Dativ; die neuere Kritik, auch Rückert und Hahn, hat es gestrichen, was von de Wette wegen überwiegender Autorität gebilligt wurde. Nach Meyer ist die Präposition nur wegen des doppelten Dativ's hinzugeschrieben worden.] Οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων ist althebr. Ausdruck Mark. 3, 28. Er bezeichnet zugleich das Ganze der Menschen und ihre Unterordnung unter Gott. Der Prophetenname Menschenkind aus Ezechiel ist es hier gewiss nicht, wie Grotius meinte. Ueber γνωρίζ. und ἀποκαλύπτεσθαι wurde zu 1, 9 gesprochen. Immer ist das Letztere mehr. Ὡς νῦν bezeichnet nicht blos: in der Art, dem Grade, οὕτως, wie Chrysostomus erklärt [ὁ ἑτέραις γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων, ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη, ἢ ὅτι οὕτως οὐκ ἐγνωρίσθη διὰ πραγμάτων αὐτῶν καὶ ἔργων, ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι], sondern: wie es dagegen nun —. Ἅγιοι steht hier als auszeichnendes Prädicat gottbegeisterter Menschen Luk. 1, 70. AG. 3, 21. 2 Petr. 1, 21. In dieser Benennung liegt nichts Auffallendes (Olshausen); de Wette fand sogar eine Andeutung nicht-apostolischen Ursprungs dieses Briefes. [Er leitet sie her aus der vom Verf. umgearbeiteten Parallele Kol. 1, 26, und aus seiner Verehrung gegen die Männer der apostolischen Zeit.] Ἐν πνεύματι, welches Chrysost. und Koppe [*pro πνευματικοῖς, διὰ πνεύματος ἁγίου φερομένοις*] zu προφ. zogen, Erasmus gar zum Folgenden [nach Ambrosiaster: *spiritu esse gentes cohaerentes — non ceremoniis Mosaicae legis, sed spiritu, hoc est,*

doctrina evangelica], gehört zu ἀπεκαλύφθη, wie 1 Kor. 2, 10 [ἀπεκ. διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ], 12, 8 [διὰ τοῦ πνεύματος δίδοται —]. Es soll damit wohl nicht blos der Begriff dieser Offenbarung gehoben, sondern diese als wirkliche, real-innerliche, nicht blos als eine im Erfolg, in Thatsachen dargestellt werden. Zum Sinne ist zu vergleichen 1 Petr. 1, 10 — 12. Und gewiss — Rückert erinnert schon mit Recht daran — sind diese Stellen bedeutend gegen die gewöhnliche kirchliche Ansicht, welche in den prophetischen Schriften alten Testam. vollständige messianische Offenbarungen oder auch schon die volle universale Idee des Evangelium annahm.

V. 6 wird der Gegenstand des μυστήριον wiederholt. Bei εἶναι ist es gleichgültig, ob es zu μυστήριον V. 4 oder zu ἐγνωρίσθη oder ἀπεκαλύφθη V. 5 genommen werde. „Dass die Heiden durch die Predigt sein sollten Miterben, Einverleibte, Mittheilnehmer an seiner Verheissung, welche sich auf Christum bezieht.“ In den Worten συγκλ., σύσσωμα, συμμετοχα fanden schon Hieronymus und Pelagius mit Recht eine Gradation [Meyer nur eine durch die Wichtigkeit der Sache bedingte Häufung]. Σύγκλ.: gleicher Ansprüche 1, 14. 18. Σύσσωμα steht allein hier, nach der Meinung Mancher von Paulus selbst gebildetes, in der Kirche dann recipirtes Wort: in Einer Gemeinde aufgenommen (σῶμα 1, 23. 4, 4). Συμμ.: wirklich schon theilhaftig 5, 7. Das σύν bezeichnet, wie in συνοικοδομεῖσθαι 2, 22: mit den Juden zugleich. Anders steht συγκληρ. Röm. 8, 17: mit Christus [Commentar S. 231]. Τῆς ἐπαγγ. gehört natürlich nur zum συμμετ., hat aber hier wohl objective Bedeutung, und heisst nicht blos wie 1, 14 (Grotius): Segnung des heiligen Geistes, sondern die messianische, christliche. Αὐτοῦ ist kritisch zweifelhaft und von Lachmann ausgelassen worden. Ἐν τῷ Χριστῷ gehört zu ἐπαγγελ.: in Christus bestehende, auf ihn bezogene

Verheissung. *Διὰ τοῦ εὐαγγ.* gehört zu *εἶναι* —, nicht zu *ἐπαγγ.* —, dieses wäre den Worten nach zu hart, und der Sinn davon liegt schon in *ἐν Χριστῷ*. [So meinten es auch die älteren Herausgeber, wie Crucelläus, Koppe, wenn sie vor *διὰ* — Komma setzten.] *Εὐαγγέλιον* steht hier in der gewöhnlichen Paulinischen Bedeutung: Act, Werk der Verkündigung, wie 2 Tim. 1, 10.

V. 7 — 13. Auftrag zu wirken für den göttlichen Rathschluss nach der in denselben geschenkten Einsicht. „Welcher Verkündigung Diener ich geworden bin.“ So steht auch Kol. 1, 23 *διάκονος εὐαγγελίου*, V. 25 *διακ. τῆς ἐκκλησίας*, vgl. 2 Kor. 3, 6. 11, 15. „Nach der Gnadengabe Gottes, welche mir durch sein mächtiges Wirken geworden ist.“ *Δωρεὰ χάριτος*, wie 2, 8 zeigt, nicht: Gabe der Gnade, sondern: zu der Gnade gehörige, zu ihr geschenkte Gabe. Geschenk (dasselbe *δωρεά* 4, 7) ist Geistesgabe, die Ausrüstung zum apostolischen Werke, das Wesentliche der Berufung für dasselbe. Statt der *rec. τὴν δοθεῖσαν* lesen Viele, auch Lachmann [Rückert und Hahn], *δοθείσης* wie V. 2 [aus welchem Meyer diese Lesart entnommen erachtete]. Aber hier ist das Gegebene die *δωρεά*, nicht die *χάρις*. Auch Harless hat sich gegen jene Lesart entschieden. „Mir verliehen in Aeusserung seiner Macht.“ *Κατὰ τὴν ἐνέργειαν* steht hier anders als V. 9. Hier ist es nicht: der Macht gemäss, sondern: in, mit ihr. Dieselbe Formel steht auch Kol. 1, 29. Phil. 3, 21. *Δύναμις θεοῦ* ist die innerlich wirksame Gottesmacht, wie 1, 19. *Αὐτοῦ* gehört zu *δύναμις*, nicht zu *ἐνέργειαν*.

Der Erwähnung einer herrlichen Gotteskraft stellt er, um sie noch mehr zu heben, seine Unwürdigkeit, Untüchtigkeit an die Seite V. 8. „Mir, dem Geringsten aller Gottgeweihten, wurde dieser Beruf.“ Mit *πάντων τῶν ἁγίων* — *τῶν* hat die neuere Kritik ausgelassen [auch Hahn] — sind

wohl nicht blos die Ausgezeichneten V. 5 unter der *ἀγίοις* gemeint (und vielleicht wollte man dieses durch *τῶν* bezeichnen), wie er 1 Kor. 15, 9 sich *ἐλάχιστον τῶν ἀποστόλων* nennt, sondern alle christlichen Menschen. Vgl. 1 Tim. 1, 13—15. Er meint auch hier ohne Zweifel die Unwürdigkeit von sich, als dem vormaligen Verfolger der christlichen Sache. *Ἐλαχιστότερος* ist steigernder Comparativ vom Superlativ, wie *μειζότερος* 3 Joh. 4 [*theol. Ausl.* 2 Bd. S. 277]. Auch die Classiker sagten *πρώτιστος, ἑσχατώτατος*. *Χάρις* steht wieder wie V. 2 u. 7, der gnädig verliehene Beruf. *Εὐαγγ.* ist gewiss mit *χάρις* zu verbinden. Harless dachte es sich von *δωρεά* V. 7 abhängig, sodass *ἐμοὶ — αὕτη* als Ausruf dazwischen stände. [Hiergegen hat auch Meyer gesprochen.] *Ἐν τοῖς ἔθνεσιν* hat die Bedeutung des Folgenden. *Ἀνεξιχνίαστον* bedeutet hier: an sich, durch Menschen nicht zu ergründen; neben *πλοῦτος* steht es auch Röm. 11, 33 [*Commentar* S. 335], *πλοῦτος* wie Phil. 4, 19 ohne Beisatz: Segensfülle. Hier wohl mit der besondern Bedeutung, dass sie ausreichend sei für alle Welt. Auch hier lesen Lachmann und Rückert, wie 1, 7. 2, 7 *τὸ πλοῦτος*.

V. 9. *Φωτίζειν* bezeichnet den einzelnen Act des *εὐαγγελίζεσθαι*, wie 2 Kor. 4, 4. 6. das Substant. *φωτισμός*. *Πάντας* bezweifelt die neuere Kritik [Lachmann hat es in Klammern geschlossen, nachdem schon früher Erasmus S. 601 mit Berufung auf Ambrosiaster und Hieronymus, die es auslassen, sein Bedenken geäußert: *neque Paulus illuminat homines, sed in lucem profert, et quod ante fuerat reconditum, facit omnibus perspicuum*]. Aber das Verbum *φωτίζειν* ist nicht gewöhnlich ohne Bezeichnung eines Objects. *Πάντας* sind alle im Heidenthum. Dreierlei stellt er als Gegenstand dieser Belehrung dar, indem er von Neuem auf die Beschreibung des göttlichen Heilsplans zurückkommt: die Macht (V. 9), die Weisheit (V. 10), den Se-

gen (V. 12) vom Werke Christi. Diese Stellen sind entscheidend für die Auffassung dessen, was Paulus für die eigentliche Sache Christi achtete. „Welches die Einrichtung, Art des Rathschlusses sei, welcher von Ewigkeit her bei Gott verborgen war.“ *Oikonomia* wie V. 2. Früher vor Griesbach stand im Texte *κοινωνία*, wie *κοινωνία Ἰησοῦ Χριστοῦ* 1 Kor. 1, 9. Der Sinn ist zuletzt derselbe: in welcher Art die Menschen Theil nehmen sollten am göttlichen Rathschlusse. Und allerdings spricht der Apostel hier von jenem Rathschlusse mehr in Bezug auf die Menschen, welche an ihm Theil nehmen sollten. *Ἀποκεκρ. ἀπὸ τῶν αἰώνων* steht auch so vom *μυστήριον* Kol. 1, 26. 1 Kor. 2, 7. Dasselbe ist *σεσιγημένον* Röm. 16, 25 [Commentar S. 432]. In Gott, wie Kol. 3, 3 *κέκρυπται ἐν τῷ θεῷ*: in seinen Gedanken. *Τῷ τὰ πάντα κτίσαντι* ist für sich zu nehmen, 1. nicht mit Koppe [der nach *θεῷ* Semikolon setzt] und Harless mit dem Folgenden zu verbinden: dafür geschaffen hat, dass — V. 10, und 2. nicht als allgemeines Prädicat Gottes, wie Bengel und Flatt annahmen, auch Harless und Olshausen, diese, weil Weltschöpfung und Erlösung zusammenliegende Werke seien [weil Gott mit der Weltschöpfung die Welterlösung beschloss und die Welt in, d. h. durch und für den Erlöser schuf]. Sondern, wie gesagt, es wird dadurch der Gegenstand des göttlichen Rathschlusses von Seiten seines Umfangs, seiner Macht bezeichnet: welcher nunmehr Alles geistig, sittlich umgeschaffen hat. Dieses ist hier *κτίζειν*, wie 2, 15. Kol. 1, 16, eine Bedeutung, gegen welche Harless und Olshausen besonders gesprochen haben. Das *νῦν* V. 10 gehört dem Sinne nach hierher. In dem gewöhnlichen Texte finden sich noch die Worte *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, die äusserlich verwerflich von der neueren Kritik [auch von Harless, Olshausen, Meyer, Hahn] getilgt worden sind. Aber vielleicht liess man sie fallen, weil

man das κτίζειν πάντα falsch von der Welterschöpfung verstand. [Unter den Neueren hat nur Knapp die Worte beibehalten und Rinck *lucubr.* S. 181 vertheidigt: Marcion habe sie ausgelassen zu Gunsten seines Dogma's. *Hoc enim illi placuit, mysterium evangelii Deo inferiori, qui mundum creaverit, absconditum, et a numine supremo revelatum esse per Jesum Christum, quem tamen ipsum, materiae expertem, mundi auctorem esse negavit.*]

V. 10 u. 11. Die Weisheit in jenem göttlichen Rathschlusse liegt dem Apostel darin, dass von Anbeginn Alles in der Menschengeschichte für denselben angeordnet worden sei. Vgl. Röm. 11, 33 ff. [Commentar S. 334]. „Auf dass (es wird durch ἵνα hier ein neuer Erfolg dem Vorigen hinzugefügt) nunmehr bekannt würde den Mächten im Himmel durch die Gemeine die vielfache Weisheit Gottes.“ Ueber ἀρχαί und ἐξουσίαι s. zu 1, 21. Ἐν τοῖς ἐπουρανίοις gehört zu diesen Worten, um so weniger können böse Engel hier gemeint sein, wie Einige, deren Hieronymus und Ambrosiaster gedenken, glaubten. Vielleicht setzt Paulus sogar diese Worte ἐν τοῖς ἐπουρ. hinzu, um jenes Missverständniss zu beseitigen. Aehnlich spricht 1 Petr. 1, 12 vom Verlangen der Himmelsgeister, den göttlichen Plan zu erkennen. Wahrscheinlich stellt Paulus hier nur dieses auf von dem Erkennen der Himmlischen, weil der Menscheng Geist noch nicht vermögend sei, das Ganze jenes Planes zu durchschauen. Jene sollen erkennen διὰ τῆς ἐκκλησίας, d. i. aus den Geschicken, der Stiftung und Ausbildung der Gemeinen. Also wieder die Paulinische Idee, dass das Geisterreich und die Menschen in ein Verhältniss treten sollen. Das Adject. πολυποίκιλος steht hier allein; Viele meinten auch hier, eine von Paulus ausgegangene Wortformation zu finden [Harless]. Das Simplex findet sich 1 Petr. 4, 10 ποικιλὴ χάρις. Es ist aber als allgemeines Prädicat der göttlichen Weisheit

zu nehmen, nicht als specielles der Weisheit im Evangelium. Es bedeutet aber nicht bloß mannichfach, sondern tief, verschlungen, wie in *ποικιλόφρων*.

V. 11. *Κατά* gehört wohl nicht zu *γνωρισθῇ* V. 10; dann würde der Satz fast überflüssig sein, sondern zu *σοφία*: Weisheit, welche sich findet, vorhanden ist, in der ewigen Bestimmung für die christlichen Dinge. Jene erste Verbindung wurde von den Meisten angenommen. *Πρόθεσις τῶν αἰώνων*: von Ewigkeit bestehend = *πρὸ τῶν αἰώνων* 1 Kor. 2, 7, *πρὸ χρόνων αἰωνίων* 2 Tim. 1, 9. Es ist nicht mit Oekumenius zu erklären: Bestimmung der Zeiten = *οἰκονομία τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν* 1, 10. *Ἐποίησε* heisst gewiss: gefasst hat, wie *συμβούλιον ποιεῖν* Mark. 3, 6. 15, 1. Viele, wie Theodoret [*ταῦτα πρὸ τῶν αἰώνων προέθετο, ἐποίησε δὲ διὰ τῆς κατὰ τὸν δεσπότην Χριστὸν οἰκονομίας*], Grotius, Luther (welche er bewiesen hat), übersetzen: ausgeführt hat, mit Vergleichung des *ποιεῖν* 1 Thess. 5, 24. Aber dieser Satz würde den Gedanken stören. *Ἐν* — *ἡμῶν*: in Beziehung auf ihn, in seiner Sache 1, 3. Vor *Χριστῷ Ἰησοῦ* lasen Viele (Lachmann) *τῷ* — aber der Artikel ist ungewöhnlich in der Formel *Χρ. Ἰησοῦς*.

V. 12 schildert das Segnende dieses Rathschlusses. „Durch welchen wir haben Freimuth und zuversichtlichen Zutritt, indem wir an ihn glauben.“ *Προσαγωγή* steht wie 2, 18. Es gehört dazu noch — und zwar allein zu *προσαγωγή* — die Formel *ἐν πεποιθήσει*. In dieser Zusammenstellung ist das Zweite stärker als das Erste, die *παρόρησία*. *Παρόρ.* steht auch 1 Joh. 3, 21. 5, 14 als christliche Eigenschaft, eben indem man sich würdig und sicher vor Gott fühlt. *Παρόρ.* und *προσέρχεσθαι* stehen beisammen Hebr. 4, 16, *πεποίθησις πρὸς θεόν* 2 Kor. 3, 4. Sonst steht bei Paulus das Wort immer vom Vertrauen auf Menschen: Phil. 3, 4 und oft im 2ten Korintherbr. *Διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ* (so gewöhnlich, z. B.

Röm. 3, 22): durch Glauben an ihn, nämlich an Christus; denn *πεποίθησις* bezog sich auf Gott. Eben so steht die Formel *προσαγωγή τῇ πίστει* Röm. 5, 2 [Commentar S. 138]. Hier ist der Ausdruck *διὰ τῆς πίστεως* wohl nicht mit *ἔχομεν*, sondern mit den Substantiven zu verbinden. Glaube an Christus, nämlich an sein Verdienst, seinen Erfolg, führt zu Gott hin.

V. 13 beschliesst das, was er vom ersten Verse an sagen wollte: er arbeite für Gottes Sache. Er wünscht zum Schlusse, dass er dieses unermüdet, nicht abgeschreckt durch seine Leiden thun möge. *Ἀιτοῦμαι* steht wie *δέομαι* 2 Kor. 10, 2 von einer Bitte zu Gott und für sich; von bestimmter Bitte (verschieden von *προσεύχεσθαι*) Kol. 1, 9, und zu Gott unten V. 20. Jac. 1, 6. *Μὴ ἐκκακεῖν* (Lachmann schreibt überall, wie Gal. 6, 9 [Commentar S. 142, nach Bretschneider *lexic. s. v. ἐγκάκew* in dieser Stelle und 2 Kor. 4, 1 kritisch besonders empfohlen] 2 Kor. 4, 1, *ἐγκάκεῖν*, allerdings die gewöhnlichere Form): nicht muthlos werden. Diese Erklärung der Stelle findet sich bei Hieronymus und Theodoret [*δέομαι τοίνυν τῆς θείας ἀπολαῦσαι ῥοπῆς, ἵνα γενναίως φέρω τὰ προσπίπτοντα σκυθρωπὰ διὰ τὴν ὑμετέραν σωτηρίαν*, Bengel, Semler], Harless, [Rückert] und Olshausen. Zwei andere Erklärungen haben entweder den gewöhnlichen Gebrauch des Wortes *αἰτεῖσθαι* gegen sich, die von Grotius, Flatt [und Matthies]: bitte euch, dass ihr nicht u. s. w., oder die Stellung des ganzen Satzes (Chrysostomus: bitte Gott, dass ihr nicht u. s. w.). Dann würde *ὑμᾶς* dabei stehen; hier aber bezieht sich *ἐκκακεῖν* gewiss auf dasselbe Subject mit *θλίψεσι*. *Ἐπεὶ ὑμῶν* kann dann weiter, auch schon der Wortstellung nach, nicht (Harless) mit *αἰτοῦμαι* verbunden werden, sondern es gehört zu *θλίψεις*; der Gedanke ist wie V. 1. *Ἐμεῖς* sind hier wieder die Heidenchristen. *Ἦτις* — das *ὑπερ ὑμῶν* verstärkend,

geht auf *θλίψεις* [als Attraction], nicht auf *μὴ ἐκκακεῖν*, wie Theodoret [*ὑμετέρα γὰρ δόξα ἢ ἐν ταύτοις μου καρτερία*, Beza] Rückert und Harless wollten. „Welche Leiden euer Ruhm sind.“ Eben so von seinen Leiden 2 Kor. 1, 6 *ὑπὲρ ὑμῶν παρακλήσεως καὶ σωτηρίας*, Phil. 1, 28 *ὑμῶν σωτηρίας*. *Δόξα* ist Ruhm, Ehre. Oft wurde es von himmlischer Verklärung verstanden, wahrscheinlich auch von denen, welche *ἡμῶν* statt *ὑμῶν* lasen.

V. 14 ff. giebt nun an, wofür er bete — dieses neben seiner Arbeit dargestellt. Er drängt hier Alles zusammen, was er in den ersten Kapiteln, besonders 1, 17 ff., ausgeführt hatte, und vermehrt es noch: sie sollen überhaupt geistig stark V. 16, ganz gläubig V. 17, in Liebe verbunden V. 18, voll Einsicht und Begeisterung sein für die Sache Christi V. 18 und 19, endlich völlig einverleibt in diese Gemeinde Christi V. 19. — *Τούτου χάριν* bezieht sich, wie V. 1, nicht auf das Nächstvorhergehende; also: „um dieses Segens in der Sache willen beuge ich meine Kniee vor dem Vater Jesu Christi.“ *Κάμπτειν γόνατα* ist altheilige Formel vom demüthigen oder dringenden Gebet Röm. 11, 4. 14, 11. Phil. 2, 10. Wenn die Schreibart richtig ist *πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, so ist der Sinn wieder derselbe, wie 1, 3: Gott, welcher die Sache Christi zu der seinen macht. Aber die Worte *τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* haben äusserlich viel gegen sich — die bedeutendsten handschriftlichen Zeugen lassen sie aus; ausdrücklich gegen sie ist auch Hieronymus [*non, ut in latinis codicibus additum est, ad patrem domini nostri J. Christi, sed simpliciter ad patrem legendum*]. Die neuere Kritik hat sie gestrichen [Lachmann, Rückert, Harless; vertheidigt de Wette, beibehalten Hahn]. Wahrscheinlich wurden sie beigesetzt, weil man das Folgende *ἐξ οὗ* — auf Christum beziehen zu müssen glaubte. Aber diess geht auf Gott, auch wenn man das *τοῦ κυρίου* —

Χριστοῦ lesen will. Vater ist also Menschenvater, im höheren Sinne, und das Folgende ἐξ οὗ — will den Sinn der Vaterschaft Gottes erweitern, und dieses leitet das Folgende neben der Erhabenheit jenes μυστήριον sehr angemessen ein: dessen Familie nicht blos auf Erden, sondern auf Erden und im Himmel ist.

V. 15. Πατριά steht noch Luk. 2, 4. AG. 3, 25: Familie; hier also: was zu Einer sittlichen Gemeinde berufen, vereinigt ist. Der Name Familie ist aus keinem damaligen Sprachgebrauch hergenommen (wie man seit Grotius oft annahm), etwa dem rabbinischen, der überdiess wahrscheinlich ein neuer ist — selbst den Namen Familie nahm man auf [Schöttgen *hor. hebr.* S. 1237, Buxtorf *lex. talm.* S. 1753.] — nach welchem man von einer oberen und niederen Familie Gottes sprach; sondern er lag ganz einfach im Vaternamen, und Paulus giebt diesem eigentlich immer jene Bedeutung. Jenes πᾶσα fasste Rückert richtig alle, nicht, wie Flatt und Olshausen [obgleich der Artikel fehle]: die ganze. Ἐξ οὗ ὀνομάζεται: dessen Namen sie führt, dem sie angehört. Die Idee ist wieder die 1, 10 ausgesprochene: allgemeine Gemeinschaft der Himmlischen und Irdischen für die Sache Gottes. Im Allgemeinen wurde diess auch von den Meisten anerkannt. Vgl. Noesselt *de una Dei in coelo terrisque familia*, in den *exercitt. ad sacr. scr. interpret.* VI. Eigenthümlich erklärte Bretschneider πατριά: Arten der Geschöpfe, *rerum genera* [*lexic. s. v. πατριά: genera naturarum creaturarum*]; aber diese physische Bedeutung hat gewiss nicht blos hier im Vaternamen liegen sollen. Theodoret [ἵκετεύω τὸν — πατέρα, ὃς ἀληθῶς ὑπάρχει πατήρ, ὃς οὐ παρ' ἄλλου τοῦτο λαβὼν ἔχει, ἀλλ' αὐτὸς τοῖς ἄλλοις μεταδέδωκε τοῦτο], Hieronymus, Luther nach der Vulg. [*ex quo omnis paternitas in coelis et in terra nominatur*] dachten sich diess

πατριά = πατρότης, Vaterschaft, *paternitas*; daher Luther die Stelle wiedergab: der der rechte Vater ist (πᾶσα πατριά) über Alles, was Kinder heisst, nach der Uebersetzung: dem alles Vatersein angehört, eigen ist. Aber weder bedeutet πατριά das Vatersein — immer nur die Abkunft, noch könnte ἐξ οὗ ὀνομάζεται nur so viel sein als οὗ ἐστὶ, wie Rückert erklärt: Gott heisse der Vater, wiefern alles Lebende im Himmel und auf der Erde Sein und Namen von ihm habe, Name aber bezeichne Würde und Wesenseigenthümlichkeit. Unbegreiflich ist es, wie Harless und Olshausen jene Lutherische Uebersetzung richtig finden können.

V. 16. „Dass er schenken möge nach seiner Erhabenheit“ —. Hier steht πλοῦτος δόξης anders als 1, 18. Hier bedeutet δόξα für sich Erhabenheit, nämlich in Hinsicht auf Güte. Vgl. Kol. 1, 11 κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξης. „Zu erstarken durch seinen Geist im inneren Menschen.“ Durch κραταιοῦσθαι, bei welchem nach apostolischem Sprachgebrauch gleichgültig ist, ob wir es passiv oder medial nehmen, wird δυνάμει verstärkt; ähnlich ist 1, 19. Dasselbe κραταιοῦσθαι findet sich 1 Kor. 16, 13. Dieses Starkwerden umfasst bei Paulus das gesammte innere Leben 6, 10 ff. Διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ steht wie Röm. 15, 13 ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου, vgl. 2 Tim. 1, 7 πνεῦμα δυνάμεως. — Εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον wird richtig in der gewöhnlichen Interpunction mit diesem Satze verbunden, der Syrer und die Griechen ziehen es zum folgenden κατοικῆσαι. Dann wäre es ganz gleich dem ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν V. 16 [Meier]. Entweder bedeuten die Worte: in Beziehung auf ihn, oder: in ihn hinein. Ὁ ἔσω ἄνθρωπος ist nicht etwa im Platonischen Sinne gesagt, wie Grotius, Wetstein [Fritzsche zu Röm. 7, 22 und Meyer] wollten: der wahre Mensch, der Geist. Ἄνθρωπος bezeichnet in dieser Formel Menschenwesen, also ὁ ἔσω ἄνθρωπος das innere Wesen des Menschen. Auch Röm. 7, 22 u. 25 [Commentar S. 210] wechselt es mit νοῦς ab.

V. 17 wird der vollkommene Glaube als ein Wohnen Christi in ihnen dargestellt. Dieses ist also nicht objectiv zu fassen = Dasein, Walten desselben Röm. 8, 10. Joh. 14, 23 *μονὴν ποιεῖν* [theol. Ausl. 2 Bd. S. 96], sondern subjectiv als Gegenwärtigkeit in Gedanken und Anerkenntniss. Ebenso Gal. 4, 19: Christus wird in den Gläubigen gebildet; Kol. 3, 16 spricht von einem Wohnen des Wortes Christi, und in jenem Sinne heissen sie auch *κατοικητήριον θεοῦ* 2, 22. *Κατοικῆσαι* gehört zu *δῶν*. Undeutlich übersetzt Luther: Und Christum zu wohnen. „Und dass Christus einwohnen möge in euren Seelen durch den Glauben.“ Theodoret bezog die Worte *διὰ — ὑμῶν* zum Folgenden ohne angemessenen Sinn [*χρεία γὰρ πίστεως καὶ ἀγάπης, ὥστε ἐν ταύταις ὑμᾶς τεθηλέναι, οἷόν τινα κρηπίδα καὶ ῥίζαν τὸ βέβαιον ἔχοντας*]. Dann ist auch die Construction im folgenden Satze zu hart. Wiederum bezog Semler [u. A., auch de Wette] das Folgende *ἐν ἀγάπῃ* — auf das Vorige, weil die Formel *κατοικεῖν* — für sich zu wenig bedeutete — dieses fände ja schon Statt.

V. 18. Die Liebe ist hier wieder, wie 1, 4, nicht die Tugend neben dem Glauben, sondern die innige Gemeinschaft, die Bedingung, unter welcher die christliche Gemeinde bestehen könne. In keinem Falle kann *ἀγάπη* hier die Liebe Gottes bedeuten, so viel als *χάρις*, wie Chrysostomus [*homil. 7: τὸ μέγεθος τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ γινῶναι, πῶς πανταχοῦ ἐκτέταται*], Theophylakt, Koppe [doch auch die andere Erklärung *benevolentia erga alios* für möglich haltend] und Flatt wollten. Die Nominative *ἐρρδιζωμένοι* und *τεθεμελιωμένοι* kann man zwar mit dem Folgenden verbinden — dann fände eine Versetzung des *ἵνα* Statt wie 2 Kor. 2, 4. Gal. 2, 10 [Joh. 13, 19. 1 Kor. 9, 15] — aber, weil dann der Satz *ἐν ἀγάπῃ* — zu einem Nebensatze würde, ist es angemessener, sie für absolute zu halten, wodurch der Satz gerade

gehoben wird 4, 2. Kol. 2, 2. „Während ihr in Liebe gewurzelt und gegründet seid.“ Es sind zwei Bilder fester Gesinnung mit einander vermischt, ganz wie Kol. 2, 7 ἐρριζωμένοι, ἐποικοδομούμενοι καὶ βεβαιούμενοι. Das erste bedeutet mehr die Tiefe, das zweite die Festigkeit. Ἐν ἀγάπῃ in der Liebe. Harless: ἐν ἀγάπῃ sei als Benennung des Zustandes zu fassen, in welchem die Einzelnen gewurzelt und gegründet sind. Aus jener Gesinnung, sagt der Apostel, entspringe weitere Einsicht in das Heil der Sache. Diese wird hier, auf ähnliche Weise wie 1, 15 ff., an die würdige Gesinnung angeknüpft. „Sodass ihr zu begreifen vermögt mit allen Gottgeweihten.“ Πάντες οἱ ἅγιοι sind, wie 2, 19, eben alle Christen. Es werden auch hier die Heidenchristen vornehmlich angeredet, welche sich zu den Anderen heranbilden, heranleben sollen. „Welches die Breite, Länge, Tiefe und Höhe sei.“ Die Formel hat jedenfalls etwas Auffallendes für unsere Art zu sprechen, de Wette nennt sie unwürdig [in der *Erklärung* schwerlich paulinisch]. Aber im Sprachgebrauch der alten Welt sind Ausführungen dieser Art nicht ungewöhnlich, und Paulus hätte auch wohl (s. *Einleitung* S. 14) auf einen mehr allgemeinen Sprachgebrauch dabei anspielen können. Harless verglich Cic. *Tuscul.* 1, 26 *omnia supera, infera, prima, ultima, media videre*. Hiob 11, 8 f. (ὕψηλός ὁ οὐρανὸς καὶ τί ποιήσεις; βαθύτερα δὲ τῶν ἐν ᾧδου, τί οἶδας; ἢ μακρότερα μέτρον γῆς, ἢ εὗρους θαλάσσης;), auf welche Stelle vielleicht Paulus angespielt hat, findet sich wirklich dasselbe von der göttlichen Weisheit gesagt. Uebrigens verliert sie das Auffallende noch mehr, wenn man sie auf das Allumfassende des göttlichen Planes in Bezug auf die Menschheit bezieht. Vgl. βάθος Röm. 11, 33 und den Plural 1 Kor. 2, 10. So bedeutet auch im alten Testam. ὕψος die göttliche Weisheit. Denn auf diesen Plan Gottes (das μυστήριον) bezieht sich die Formel ohne Zweifel, und

diess ist auch die älteste Erklärung. Chrysostomus nennt ausdrücklich τὸ μυστήριον [τοῦτ' ἔστι· τὸ μυστήριον τὸ ὑπὲρ ἡμῶν οἰκονομηθὲν μετὰ ἀκριβείας εἰδέναι· τοῦτο γὰρ πλάτος καὶ μῆκος καλεῖ καὶ βάθος καὶ ὕψος]; ihm sind Beza [*opus reconciliationis*], Rückert, Harless [und Olshausen] gefolgt. So lässt sich auch begreifen, warum der Apostel die genauere Bezeichnung hinweggelassen habe — der ganze vorige Brief hatte ja von nichts Anderem gesprochen. [De Wette denkt sich als den gesuchten unendlichen Gegenstand die Weisheit Gottes und erklärt sich die Auslassung desselben aus der angef. Stelle des Hiob, besonders aber aus der dem Verf. vorschwebenden Stelle Kol. 2, 3.] Andere verstanden es, indem sie es dem Sinne und den Worten nach mit dem Folgenden verbanden, von der Liebe Gottes zu uns (Calvin, Grotius, Flatt), oder von der Kirche, dem Hause Gottes 2, 20 [Wolf, Michaelis, Koppe]. Ambrosiaster dachte sich Gott [ähnlich Matthies], Andere das Weltall. Sehr verbreitet in der alten Kirche war die Deutung der Worte, als hätten sie ihren Begriff schon in sich, und es sei Nichts dabei zu suppliren — als werde das Kreuzeszeichen darunter gemeint. So Gregor Nyss. [bei Theophylakt S. 391: ὁ δὲ Νύσσης Γρηγόριος διὰ τοῦ πλάτους — τὸν σταυρὸν ἔφη δηλοῦσθαι· ἐπεύχεσθαι οὖν τὸν ἀπόστολον τοῖς Ἐφεσίοις, ὡς ἂν ἐξισχύσωσι καταλαβέσθαι τὸ τοῦ σταυροῦ μυστήριον. Ἡ γὰρ πᾶσα οἰκονομία τούτῳ ἐμπεριέχεται, καὶ τὸ ταύτης φρικωδέστατον ὁ σταυρός ἐστίν, ἐξ οὗ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ μάλιστα δείκνυται], Hieronymus [Augustin], und die kirchliche Sprache überhaupt. — „Was also der ganze Umfang sei von jenem Rathschlusse.“ Καταλαβέσθαι = γινῶναι im Folgenden.

V. 19. Richtig bemerkt Rückert über den Sinn des Apostels, dass es sich hier um die herrliche Ausführung dieses Rathschlusses handle. „Die Liebe Christi, welche alle

Erkenntniss übersteigt.“ Der Rathschluss der Weisheit Gottes wird durch die Liebe Christi bei den Aposteln ausgeführt. S. zu 2, 4, vgl. mit Röm. 8, 35 [Commentar S. 253]. Γνωῖναι — γνώσεως ἀγάπην ist rednerischer Widerspruch, Oxymoron, wie Röm. 1, 20. [1 Kor. 1, 21. 25] 2 Kor. 8, 2. Gal. 2, 19. Es bedeutet nicht blos: das Unbegreifliche erkennen (Theophylakt, Harless), sondern: das erkennen, was über alles menschliche Erkennen hinausliegt. Ὑπερβάλλειν wird gewöhnlich zwar mit dem Accusativ construiert, doch wird der Genitiv durch die Comparativbedeutung des Verbum möglich, wie in ἐαυτῶν ὑπερέχειν Phil. 2, 3, eine auch in der classischen Sprache nicht ungewöhnliche Structur. Ὑπερβ. γνώσεως: die menschlichen Begriffe übersteigend, wie V. 20 ὑπὲρ — νοοῦμεν, Phil. 4, 7 ὑπερέχουσα πάντα νοῦν. Es ist weder eine Herabsetzung menschlicher Vernunft, noch sollen die Worte blos den Begriff der Erhabenheit ausdrücken; vielmehr soll dadurch gesagt werden, dass dieser Gegenstand früher der menschlichen Vernunft ganz fremd gewesen sei — der Paulinische Begriff des μυστήριον. Luther's Uebersetzung in der zweiten Bearbeitung derselben vom Jahr 1545 (vorher hatte er übersetzt: die doch alle Erkenntniss übertrifft): auch erkennen, dass Christum lieb haben viel besser ist, denn alles Wissen, war dem Augustin nachgebildet, der in der Schrift *de gratia et libero arbitrio* c. 19 die Worte wiedergibt: *scientia subdita caritati*, Pelagius dagegen: *supereminet fructus*. Jene Uebersetzung giebt einen Gedanken, welcher dem Paulinischen Geiste nicht fremd sein würde, aber hier durchaus nicht in den Zusammenhang passte. Auch wird weder ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ bei Paulus gewöhnlich von der Liebe zu Christus gebraucht, noch ὑπερβάλλειν vom Vorzuge, vielmehr vom thätigen Uebertreffen. Endlich kann das Particip. ὑπερβ. nicht für ὑπερβάλλειν stehen. In der alten

Kirche hat sich auch die Stellung gefunden ἀγάπην τῆς γνώσεως: die erhabene Liebe zur Erkenntniss Christi, im *Cod. Alex.*, bei Hieronymus [*scientiam caritatis*], gebilligt nur von Grotius. — Endlich völlige Einverleibung, innige Genossenschaft, zur heiligen Gemeinde. Wieder verbindet ἵνα neue Gedanken mit dem Vorigen, ohne dass das Folgende gerade mit dem Nächstvorhergehenden zusammenhinge. Πλήρωμα ist wie 1, 23 die ἐκκλησία; aber πληροῦσθαι kann eine andere Bedeutung haben, auch Kol. 2, 10: in die segnend erfüllte Gottesgemeinde aufgenommen werden, *cogi*. Doch ist diese Bedeutung (vollends aufgenommen werden) etwas ungewöhnlich, und nicht nothwendig anzunehmen. Πλ. kann hier und im Kolosserbr. a. a. O. geistig erfüllt werden bedeuten; εἰς πλήρωμα, wie 4, 13 εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ: bis zu, oder für. Πᾶν τό — die gesammte. Also (2, 19): auf dass ihr zur Gemeinschaft aller Gottgeweihten, ja zur allgemeinen Geistergemeinschaft gelangt. Zwei andere Erklärungen von πλήρωμα sind die gewöhnlichen; aber jene erste Bedeutung des Wortes ist durch beide Briefe anzunehmen: 1. Segnung, mit Vergleichung von Joh. 1, 16. Hiernach übersetzt Luther: mit allerlei Gottesfülle. Εἰς ist dann entweder in Hinsicht, oder bis zu. Dieser Deutung pflichteten die Meisten bei, auch Meier und Harless; 2. Gottes Vollkommenheit, wobei εἰς bis zu gefasst und Matth. 5, 48 verglichen wurde. Diese Erklärung schon bei den griechischen Vätern [Theodoret S. 421: ἵνα τελείως αὐτὸν ἔνοικον δέξησθε], Rückert, Olshausen.

Diese Wünsche und zugleich den ganzen Lehrabschnitt des Briefes beschliesst nun die Doxologie V. 20 f. Paulus liebte dieses, Röm. 16, 25 ff. vgl. Hebr. 13, 20 f. Jud. 24 f., und überhaupt war es der alte, heilige Stil. Es ist der erweiterte, zur Hoffnung gesteigerte, selbst schon in

Danksagung übergehende Wunsch. „Dem, welcher thun kanu überschwenglich mehr als Alles, was wir bitten oder denken,“ nämlich geistig wirken — davon ist hier ohne Zweifel die Rede. *Κατά* gemäss dem, daraus zu schliessen, wie er sich wirklich ja erweist in seiner geistigen Einwirkung. Dasselbe auch *κατὰ* — *δυνάμει* Kol. 1, 29. *ὑπερεκπερισσοῦ* bedeutet bei *ὑπέρ*: übermässig mehr; für sich steht es 1 Thess. 3, 10. 5, 13. *Ὡν* gehört wohl zu *πάντα*: von dem was. Viele, auch Rückert und Harless, zogen es zu *ὑπερεκπερισσοῦ*, wo denn vor diesem ein Komma zu setzen und zwei Sätze anzunehmen wären, wie *περισσὸν τούτων* Matth. 5, 37 und *ὑπερβάλλ. γνώσεως* V. 19. [Nach Harless ist dann der zweite Satz Apposition des ersten, ähnlich nach Meyer cummulirende Näherbestimmung zu dem allgemeinen und unbestimmten *ὑπὲρ πάντα*: über die Maassen mehr als das, was wir bitten oder verstehen.] *Νοεῖν* ist entweder denken als möglich oder einsehen, wenn Etwas gegeben ist. Die geistigen Segnungen Gottes werden eben so wie die Erfolge des Evangelium (V. 19) als über alle menschliche Erwägung hinausliegend bezeichnet.

V. 21. Diese Schlussformel wird verschieden geschrieben, wahrscheinlich weil man das doppelte *ἐν* schwierig fand. Am Natürlichsten und auch am Bewährtesten ist die *rec.*: *ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐν Χριστῷ*. Oft ist *καί* dazwischengesetzt worden, entweder dann gelesen: *ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* — Lachmann, Rückert [und Matthies] — oder: *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ*. Beides ist schon darum nicht zu billigen, weil *ἐν* dann verschiedene Bedeutungen vor den beiden Worten, welche doch durch *καί* verbunden sind, haben würde. Das *ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ* ist auch weggelassen worden — und Koppe und Rückert hielten eine von beiden Formeln für unächt [namentlich auch wegen der schwankenden Stellung, wie ein Glossem zu *ἐν Χριστῷ*]. Aber die

Formeln der *rec.* sind gewiss nicht mit einander zu verschlingen, wie Luther, Flatt [Meier] u. A. wollten: in der Gemeinde, welche in Christus ist, vgl. ἐκκλησία ἐν θεῷ καὶ κυρίῳ Ἰ. Χρ. 1 Thess. 1, 1. Sprachlich ist diess hart und das ἐν Χριστῷ überflüssig. Sondern: Preis überall in der Gemeinde in Bezug auf Christus, wegen seiner Sache, wie εὐχαριστεῖν διὰ Χριστοῦ Röm. 1, 8 [Commentar S. 31], ἐν ὀνόματι Kol. 3, 17. Aber es liegt in der Formel (nicht blos: durch die Gemeinde), was V. 10 ausgesprochen war, dass sich im Dasein dieser Gemeinde das Preiswürdige der Gottheit am Meisten offenbare. Δόξα ist, wie gewöhnlich in den Doxologieen imperativisch zu nehmen, mögen wir es nun fassen Herrlichkeit (werde zuerkannt, Harless) oder Preis (geschehe). Παῖσαι αἱ γενεαὶ — αἰώνων ist eine bedeutsame, ganz so nirgends, auch im alten Test. nicht, vorkommende [de Wette: schwerlich einer richtigen Vorstellung entsprechende] Formel für gesammte Weltzeit; oft findet sich γενεαὶ τῶν γενεῶν Luk. 1, 50 [Jes. 34, 17. 51, 8] und in den Psalmen [72, 5. 102, 25], noch öfter αἰῶνες τῶν αἰώνων [Apoc. 1, 6]. Αἰὼν τῶν αἰώνων (Dan. 7, 18) ist die alle Perioden umfassende Weltzeit, γενεαί sind die einzelnen Abschnitte davon. Auch hier wieder (2, 7) scheint Paulus auf eine längere Entwicklung der christlichen Sache hinzudeuten. [De Wette: sollte übrigens der Apostel eine solche ewige Dauer der Kirche erwartet haben?] Ἀμήν, welches hier sehr beglaubigt ist, ist wohl von Paulus selbst beigesetzt worden. — Dieses ist der Lehrtheil des Briefes. „Der göttliche Rathschluss für eine allgemeine geistige Gemeinde — wie sie sich dessen würdig zu machen habe — welche Bestimmung er für dieselbe habe:“ — dieses sind die Gedanken desselben [oben S. 14], und hierin bestand die Dogmatik des Paulus.

An diese knüpft sich nun der ermahnende Theil des Briefes von Kap. 4 an. Wiederum finden wir hier die ganze

eigentliche Sittenlehre des Apostels. Die erste Ermahnung bezieht sich auf Bescheidenheit und Liebe 4, 1 — 16. Diese beiden Tugenden werden ganz in Beziehung auf das kirchliche Leben und seine Gemeinschaft dargestellt, als das Wesentliche des Vorigen, als die Grundtugenden des christlichen Menschen [*Commentar zum Römerbr.* S. 337].

V. 1. Eben so, mit παρακαλῶ οὖν, geht Röm. 12, 1 auf die Ermahnung über. Δέσμιος ἐν κυρίῳ wie 3, 1 δέσμιος τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ. Denn gewiss gehört ἐν κυρίῳ zu δέσμιος, nicht zu παρακαλῶ, wie Semler und Koppe construirten, mit Verweisung auf Phil. 2, 1 [1 Kor. 1, 10]. Die Ermahnung verstärkt sich durch diese Hinweisung auf sein Geschick. „Würdig zu leben des Berufs, welcher euch zu Theil geworden.“ Dieses ist der allgemeine Ausdruck für die folgenden Ermahnungen, und hierdurch knüpfen sich diese zugleich genau an das Vorige an. Oben 2, 1 — 10 wurde diese Würdigkeit ganz nur noch allgemein aufgefasst. Ἀξίως τῆς κλήσεως = ἀξίως τοῦ θεοῦ καλοῦντος 1 Thess. 2, 12, ἀξιοῦν τῆς κλήσεως 2 Thess. 1, 11. So wird auch die Würdigkeit für den Beruf herausgestellt Phil. 3, 14. 1 Tim. 6, 12. Doch in jenen Stellen bezieht sich diese Würdigkeit mehr auf den höheren, himmlischen Sinn, hier auf die innige Vereinigung, da sie ja Alle Eine Bestimmung hätten.

V. 2 u. 3 folgt die allgemeine Zusammenstellung jener beiden Tugenden, — Bescheidenheit und Liebe, wie Phil. 2, 2 f. [Vgl. *Commentar zum Römerbr.* S. 343.] In dieser Verbindung allein erhält auch die Bescheidenheit ihren höheren Charakter, in welchem sie nicht in niedere Selbstdemüthigung ausschlagen kann. Μετά — gehört zu περιπατῆσαι V. 1 (absichtlich steht nicht διὰ wie 2 Kor. 5, 7 oder ἐν [wie V. 17], weil er mit dem Folgenden das Vorige aus einander setzen will): während ihr also an euch habt [Meier]. Die

meisten Neueren verbinden *μετά* — mit *ἀνεχόμενοι* [Bengel und Matthies]; Harless [Holzhausen] und Rückert nur das Letzte: *μετὰ μακροθυμίας*; aber dann müsste wohl Alles damit verbunden werden. Doch würden in diesem Falle die erstgenannten Tugenden zu sehr zurücktreten. *Πάσης* gehört zu beiden Substantiven, zu *ταπεινοφροσύνη* und *πραότης*: vollkommen oder allenthalben sich erweisend. *Ταπεινοφρ.* ist alexandrinisch-jüdisches Wort, und der Gebrauch des *ταπεινός* im guten Sinne gehört nur dem biblischen Sprachgebrauch an, wiewohl Plato [*legg. IV.*, citirt bei Pfanner *sys. theol. gent.* c. 9. S. 250] es auch in Bezug auf das göttliche Gesetz gebraucht, im Gegensatz zu *μεγαλαυχία*. Vgl. Phil. 2, 3. 1 Petr. 5, 5. — Kol. 3, 12 f. stehen alle drei Worte unserer Stelle, auch *ἀνεχόμενοι*. Nur Kol. 2, 18 und 23 findet es sich im schlimmen Sinne [doch nicht im klassischen Feigherzigkeit], nur von scheinbarer Bescheidenheit. Der Gegensatz ist Röm. 12, 16 *τὰ ὑψηλὰ φρονεῖν* [Commentar S. 357]. *Πραότης* und *μακροθυμία* machen den Uebergang zum Folgenden, zur Liebe. Es sind die negativen Aeusserungen derselben. Auch Matth. 11, 29 stehen Milde und Bescheidenheit zusammen. *Πραότης* Gal. 5, 22 [Commentar S. 132], 6, 1. Es bezieht sich mehr auf das Fehlerhafte, das Ertragen desselben (Röm. 15, 1. Gal. 6, 2), *μακροθυμία* auf das was uns Verletzendes durch Andere geschieht 1 Kor. 13, 4. *Ἀνέχεσθαι* unterscheidet sich im Sinne nicht von *μακροθυμία*, verstärkt es etwa nur: gar nicht zürnen. Die Bedeutung liegt in diesem Satze in *ἐν ἀγάπῃ*: aus Liebe nachsichtig, da es ja auch andere, selbst falsche Arten von Nachsicht giebt. Daher haben Lachmann und Olshausen ohne Grund *ἐν ἀγάπῃ* zum Folgenden gezogen. *Ἀνέχεσθαι* steht von Menschen und ihrem Betragen gegen einander noch 2 Kor. 11, 1, sonst immer von der göttlichen Langmuth, wie *μακροθυμία* Röm. 2, 4 [Commentar S. 64]. Die Constr. des Particips *ἀνεχόμενοι* wie 3, 18.

V. 3. Offenbar will Paulus mit diesen Worten die höhere Einheit des Gemüths ausdrücken, welche sie sich erwerben sollen. „Euch bestrebend die Einheit des Geistes zu bewahren im Bande des Friedens.“ *Ἐνότης τοῦ πνεύματος*, wie *ἐν πνεῦμα* 2, 18, und hier sogleich V. 4. Also nicht Einheit durch den Geist, wie *χαρὰ πνεύματος* 1 Thess. 1, 6 — so die griechischen Väter [Chrysostomus *homil.* 9. *καθάπερ ἐν σώματι πνεῦμά ἐστι τὸ πάντα συνέχον, καὶ ἐν τι ποιοῦν τὸ ἐν διαφόροις ὄν μέλεσιν · οὕτω δὴ καὶ ἐνταῦθα. Διὰ γὰρ τοῦτο τὸ πνεῦμα ἐδόθη, ἵνα τοὺς γένει καὶ τρόποις διαφοροῖς διεστηκότας ἐνώσῃ*] und Harless, sondern des Geistes, der Gesinnung. Etwas dunkel ist die Formel *ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης*, ob *ἐν* heissen solle durch, oder sich darin erweisend, ob *σύνδεσμος εἰρήνης* Band, welches in Frieden besteht, oder Friede schaffendes Band. Kol. 3, 14 heisst die Liebe selbst *σύνδεσμος*; daher die Meisten auch hier dieselbe verstehen und die zweite Uebersetzung annehmen: Friede schaffend, in Liebe verbindend. Der Gedanke scheint so etwas tautologisch zu sein. Vielmehr ist wohl der Sinn, wie ihn auch Koppe [„durch verträgliche Gesinnung Friede und Eintracht unter sich erhalten“] und Morus fassten: durch den Frieden, als das Band, die Geisteseinheit schaffend, also durch das Aeusserliche das Innerliche. Eigenthümlich, aber natürlich, da er *ἐν ἀγάπῃ* V. 2 zu diesem Satze herüberzog, hat Lachmann *ἐν τῷ συνδ. τῆς εἰρήνης* mit dem Folgenden verbunden, aber gewiss unrichtig. Dann wäre *εἰρήνη* passivisch zu fassen: der Friede Gottes oder Christi. *Σπουδάζειν* ist nicht blos dahin streben, sondern eifrig Etwas thun Gal. 2, 10. 1 Thess. 2, 17.

V. 4 u. 5 werden die Gründe dargelegt, welche zu dieser geistigen Gemeinschaft bestimmen sollen: Alle seien zu Einer Sache berufen. Doch das *ἐν σῶμα καὶ ἐν πνεῦμα* steht als Erklärung der *ἐνότης τοῦ πνεύματος* voran, abgebrochen,

zu suppliren εἶναι ὑμᾶς. „Also sollt ihr sein.“ Dieselben Worte ἐν σῶμα und ἐν πνεῦμα oben 2, 16 u. 18. Vgl. 1 Kor. 12, 12 f. Καὶ ἐν πνεῦμα ist nicht Folgerung aus dem Vorigen, wie Koppe [*ut estis omnes ad unum corpus conjuncti, sic operam date, ut idem etiam spiritus divinus vos omnes regat*] und Morus die Sätze ansahen, sondern es steht neben dem Vorigen. Πνεῦμα ist endlich auch hier nicht Gottesgeist, sondern Lebensgesinnung. Nun eben die Gründe dafür. Καθώς — demgemäss dass ihr —. Diese Gründe werden in der Folge aufgeführt, wie die Leser nach und nach dazu gelangt seien, nach und nach der gemeinsamen Sache immer näher gekommen: „Eine Verheissung bei'm Rufe, den sie erhalten, Ein Herr ist ihnen gezeigt, Ein Bekenntniss abgelegt, Eine Taufe genommen, jetzt Ein Verein Aller unter Einer Gottesherrschaft und Macht.“ — Die gewöhnliche Anwendung der Stelle für die höhere Einheit über den Trennungen in der Kirche, die selbst Harless und Olshausen machen, ist der Stelle freilich nicht angemessen. Denn die Einheit steht hier nicht den kirchlichen (äusserlichen) oder dogmatischen Trennungen entgegen, sondern den inneren (durch Uebermuth und Lieblosigkeit); und die Absicht der Stelle ist, zu ermuntern, nicht zu trösten über die Trennung oder (Olshausen) die christlichen Fundamentalartikel aufzustellen [wie auch 1 Kor. 15, 3 ff. Hebr. 6, 1 f. 1 Joh. 4, 2 geschehe]. „Lasset uns Eins sein, da ja eine gemeinsame Sache uns längst schon und innig verbunden hat.“ Καθώς — gehört also dem Gedanken nach zu allem Folgenden: so wie ja u. s. w. Berufen in Einer Hoffnung eurer Berufung d. h. sodass euch Eine Hoffnung dargeboten worden ist. Die Hoffnung ist auch hier die der zukünftigen, ewigen Güter. Vgl. oben 1, 18 ἐλπίς κλήσεως, Phil. 3, 14 ἡ ἄνω κλησίς, Hebr. 3, 1 κλησίς ἐπουράνιος. Wenigstens ist der Sinn dieser Formeln eben so-

Die Constr. des Particips ἀναγόμενοι wie 2, 18.

wohl der, dass sie für ein himmlisches Leben berufen seien, als unter Verheissung himmlischer Güter. In dieser Bedeutung steht auch 2 Tim. 1. 9 κλησίς ἀγία. "Εν τινι καλεῖσθαι steht anders 1 Kor. 7, 15. 1 Thess. 4, 7.

V. 5. „Wie Ein Herr ist,“ d. i. Eine Sache, zu welcher sie getreten. Dasselbe εἰς κύριος 1 Kor. 8, 6 im Gegensatze gegen das Heidenthum. Πίστις und βάπτισμα bedeuten die Aufnahme zur Sache Christi AG. 16, 31. 33 u. a. Jenes ist ganz allgemein Glaube an Christus — also weder Glaubenslehre, noch Glaubensregel, wie es selbst Grotius nahm, auch nicht im allgemeinsten Sinne, wie Matth. 28, 19. — vielmehr Bekenntniss, dass man ihm angehören wolle. Βάπτισμα das Aeusserliche, welches auf das Bekenntniss folgt. In gleichem Sinne, wie hier, 1 Kor. 12, 13: ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν. Dass neben der Taufe nicht auch das Abendmahl erwähnt wird, ist besonders den neueren Auslegern (Rückert, Harless, Olshausen) aufgefallen. Aber es sollte hier ja nur das ausgeführt werden, wozu sie nach und nach hingeführt, vereinigt worden seien. Olshausen erklärte sich [gegen Harless, der hier nur die Grundbedingungen der christlichen Gemeinschaft fand, wie sie von Vorn herein beim ersten Eintritt in dieselbe für Jeden vorhanden sind] die angebliche Schwierigkeit so, dass er das Abendmahl in dem εἰς κύριος, μία πίστις mitbegriffen meinte. Vielmehr wohl in dem ἐν σῶμα καὶ ἐν πνεῦμα V. 4.

V. 6. Eine Herrschaft und Macht Gottes, Eine Gemeinschaft des göttlichen Reiches. Θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, der von Allen anerkannt ist; ὁ ἐπὶ πάντων, der in Allem mächtig, wirksam ist. Θεός steht, wie 1, 3, mehr in Bezug auf die allgemeine Herrschaft Gottes, πατὴρ mehr in Bezug auf die Christen, die Kirche. So geht daher ἐπὶ und διὰ πάντων mehr auf θεός, ἐν πᾶσι mehr auf πατὴρ. Πάντων ist die beiden ersten Male von πάντα abzuleiten, das

dritte Mal von πάντες. Viele — Ambrosiaster, Calvin, Beza, Bengel [*super omnes cum gratia sua eminens, per omnes operans per Christum, et in omnibus habitans in spiritu sancto*], Harless und Olshausen — nahmen Alles als Masculina; dann würde die Stelle kaum frei sein von Tautologie. Die Vulg. übersetzt: *pater omnium, qui est super omnes et per omnia*. Die Präpositionen ἐπὶ und διὰ bezeichnen Erhabenheit Röm. 9, 5 [*Commentar* S. 266] und Walten, Herrschaft Röm. 11, 36. Statt der rec. ὑμῶν [*Theophylakt*] liest man seit Griesbach ἡμῶν. Das Pronomen haben nach bedeutendsten Zeugen Lachmann, Rückert und Harless ganz ausgelassen. Aber es betont das Eine Masculin., das auch eine andere Beziehung hat, zu sehr. „Der in uns Allen da ist,“ dieses ist nichts Anderes als Umschreibung des Alles Erfüllenden 1, 23.

Aber er führt diese Bescheidenheit und Liebe nun V. 7—16 in Beziehung auf einen speciellen Gegenstand aus, auf die Anwendung der verschiedenen Geistesgaben — Gaben nämlich höherer, unmittelbarer Art (als solche galten sie), mit denen zugleich verschiedene Stellungen in der Gemeinde verbunden waren. Es waren die edelsten und wichtigsten Verhältnisse; aber in ihnen gerade konnte die Bescheidenheit so leicht versäumt werden. Aehnliche Stellen Röm. 12, 5 — 8 [*Commentar* S. 343]. 1 Kor. 12, 4 — 6. Hier scheint es Paulus mit zudringlichen Lehrern zu thun zu haben — für diese eigentlich, nicht für die Gemeinde, ist die Stelle geschrieben. Man hat sie immer mit Recht auf die geistige Verschiedenheit unter den Menschen überhaupt angewendet, wie die sinnesverwandten, freilich nach einer anderen Seite hin ausgeführten (Thätigkeit, Regsamkeit) in den Evangelien von den übergebenen Talenten. — Zunächst V. 7 — 10 der Gedanke: alle jene Gaben sind Gottes freies Geschenk; V. 12: Ein Zweck für Alle; V. 13 — 16: jene Verschiedenheit solle der-

einst aufhören. Diese drei Gründe waren entscheidend für die Bescheidenheit im Gebrauche der Gaben.

V. 7. Ἡμῶν scheint im engeren Sinne zu nehmen zu sein, von den Ausgezeichneten, den Geistbegabten, denen, welche Lehrer sein wollen. Denn dass es [Olshausen] auf die Heiden mitginge, ist ganz unstatthaft; von diesen kam ja Keiner zu den V. 11 erwähnten Aemtern. Χάρις = δωρεὰ τῆς χάριτος 3, 7, und hier sogleich δωρεά. Daher ist vielleicht die von Lachmann aufgenommene Schreibart ohne ἡ vor χάρις vorzuziehen; ἡ χάρις ist (3, 2) vielmehr der gnädig ertheilte Beruf. Τοῦ Χριστοῦ hat im Folgenden den Ton: „dem Masse gemäss, wie Christus geschenkt hat.“ Μέτρον δωρεᾶς wie μέτρον πίστεως Röm. 12, 3. Also nicht zu nehmen: nach Verdienst.

Die Verse 8—10 sind parenthetisch. So sehen sie auch die Meisten an [Meier], Olshausen [und de Wette] ausgenommen. Der Apostel erläutert oder bestätigt das V. 7 Gesagte aus einer Stelle des alten Testaments; vielleicht nur, um die Sache zu heben, vielleicht auch für den jüdischen Theil dieser Gemeinde, da ja die Idee des heiligen Geistes dem Judenthum vornehmlich entgegenstand. [Vgl. *theol. Ausl. d. Joh. Schrr.* 1. Bd. S. 311.] Daher wird der Gedanke so geflissentlich herausgestellt, Christus sei der einzige Urheber, Verleiher jener Gaben. Διὸ λέγει — weil Christus der Geber ist, heisst es ja. Λέγει wie unten 5, 14. Röm. 15, 10 [Commentar S. 414]. Gal. 3, 16. Jac. 4, 6. Hebr. 1, 7, wie φησὶν 1 Kor. 6, 16. Zu suppliren ist Gott oder die Schrift [Rückert: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον]. So citiren Philo und die heidnischen Platoniker aus Plato ebenfalls durch φησὶν. Gewiss aber ist Ps. 68, 19 gemeint. Wegen der Abweichungen vom Sinne des Originals wollten Storr (*Dissert. ad epistol. Pauli minorum loca quaedam*, in seinen *Opuscul. academ.* 3. S. 309 ff.) und Flatt das Citat

aus einem christlichen Hymnus ableiten, welcher der Psalmstelle nachgebildet gewesen. [Storr: *Paul. locum, quem Ephes. 4, 8 usurpavit, aliunde nobis videtur petiisse, nimirum ex carmine, quod ab Ephesis cantitari sciret, cujus auctor christianus verba quaedam a psalte supra laudato mutuatus, sed iisdem pro suis usus fuisset, itaque congruenter suo consilio alia immutasset, alia certe, quamvis in psalmo antiquo spectarent alio, in celebratum ab ipso abitum Christi in coelos transtulisset.*] Dagegen spricht schon die ganze Art zu citiren, welche sicher auf ein heiliges Wort zurückweist. Freilich aber ist sowohl Uebersetzung als Deutung sehr frei. Blosser Accomodation ist es gewiss nicht [Morus, Scholz], diese ist etwas zu Reflectirtes, Klugheitsmässiges. Aber darum braucht Paulus nicht diesen Sinn als den eigentlichen angesehen zu haben. Es liegt etwas Uraltes in der kirchlichen Vorstellung vom Doppelsinne der heil. Schrift [Klausen *Hermeneutik* S. 94]; Paulus insbesondere scheint durch alle altheiligen Schriften neben dem historischen Sinn eine tiefere Anschauung angenommen zu haben. Das Original spricht, Gott anredend, von einem grossen Siege Gottes über seine und des Volkes Feinde, nach welchem er nun in seinen Himmel zurückkehre [de Wette]. „Du steigst auf, du führst Gefangene mit dir, du nimmst Huldigungsschenke unter den Menschen.“ Hier dagegen heisst es: er ist u. s. w. und hat ausgetheilt Gaben unter den Menschen. Das Folgende will beweisen, dass Christus gemeint sei — die Gaben sind die des heiligen Geistes — die Gefangenen, wenn Paulus auch dieses Bild festgehalten hat, die für seine Sache, sein Reich Gewonnenen.

Also bedeutet V. 8 ὕψος, wie im Original, den Himmel. So oft in den Psalmen, auch Luk. 1, 78. Αἰχμαλ. αἰχμαλωσίαν ist ganz hebraisirend; αἰχμαλωσία = αἰχμάλωτοι Apok. 13, 10: reichlich Gefangene. Statt ἔδωκε heisst es im Origi-

nal umgekehrt: er hat genommen. Auch der Alexandriner [ἀναβὰς εἰς ὕψος ἡχμαλώτευσας αἰχμαλωσίαν, ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώπῳ], dem das Citat in den ersten Sätzen, abgesehen von der veränderten Person, folgt, hat ἔλαβες, auch nicht τοῖς ἀνθρ., sondern ἐν ἀνθρ. — Aber gerade diese Paulinische Uebersetzung findet sich, was Beza schon bemerkt, auch im chaldäischen Paraphrasten und bei dem Syrer [*dedisti dona filiis hominum*], und gewiss ist sie nicht, wie Harless meint [und de Wette für möglich hält], aus Paulus dahin gekommen, sondern es muss eine gangbare Uebersetzung im damaligen Judenthum gewesen sein. Wahrscheinlich fand man das Geschenke nehmen Gottes unwürdig, und deutete daher den Begriff um: zu sich nehmen, um es auszugeben, also *danda sumere*, wie 1 Mos. 18, 5. 1 Reg. 17, 10. 2 Reg. 2, 20. So verstanden sogar das Original Beza, Grotius und viele Andere, besonders Orientalisten [Buxtorf *catalect. phil. theol.* S. 39]. Dagegen erklärten Theodoret [ἀμφοτέρω γεγένηται λαμβάνων γὰρ τὴν πίστιν ἀποδίδωσι τὴν χάριν] und Hieronymus: nahm Glauben, um dafür Gnade zu geben. Harless und Olshausen meinten, dem Sinne nach sei annehmen als die Seinen, so viel als dazu machen [der Gedanke des Psalmisten sei der: du hast dir die Erlösten zu Opfern gewählt]. Aber schon Calvin erkannte richtig: *nonnihil a genuino sensu hoc testimonium detorsit Paulus*. Rückert erklärt die Abweichung aus einem blossen Versehen des Apostels [er habe weder genau gewusst, wie die Worte lauteten, die er nicht ängstlich erst nachgeschlagen, noch Ausleger von so ängstlich am Buchstaben klebendem Gemüth erwartet — dagegen Meyer]. Gewiss aber liegt in τοῖς ἀνθρώποις keine besondere Bedeutung, wie sie Olshausen darin findet: alle Menschen, Juden und Heiden, können Gaben empfangen.

V. 9 und 10 nun sind gewiss nicht Zwischensatz, gele-

gentliches Wort, wie die Väter annahmen und Rückert, und gewiss setzen sie nicht — die Väter [und Flatt] — die eigene Rede des Apostels fort, sondern sie sollen den Beweis geben für die Deutung des Vorigen von Christus und seinen Gaben. Die Stelle bleibt für uns dunkel, wie alle solche, in denen Paulus in jüdischer Meisterart die Worte alttestamentl. Stellen festhält und presst [*Commentar z. Galat.* S. 74]. Zu bemerken ist in allen solchen die Kürze, das Vorübergehende in der Behandlung. Entweder legt Paulus in das Wort ἀναβαίνειν die Bedeutung: wieder hinaufsteigen, oder er findet in dem Begriff des Aufsteigens Etwas, was nicht auf Gott passe, sondern nur auf Einen, der herabgestiegen, auf ein Individuum, welches Mensch geworden sei. Τὸ δέ ist die gewöhnliche Formel bei Deutung von heiligen Stellen. „Was gesagt ist: er ist aufgestiegen, was bedeutet es anders (ἐστὶ wie Galat. 4, 24), als dass er vorher herabgestiegen sei auf die Tiefe der Erde?“ Nach κατέβη hat der gewöhnliche Text πρῶτον, was die neuere Kritik [seit Mill, auch Meyer] aus entscheidenden äusseren Gründen weggelassen hat; seine Bedeutung liegt schon im κατέβη. Auch μέρη ist oft ausgelassen worden, doch hat es äusserlich Vieles für sich und Lachmann [die Schottische Ausg., Scholz, Rückert, Hahn] haben es beibehalten. Es konnte leicht weggelassen werden, wenn man die Worte von der Unterwelt verstand. [Umgekehrt erscheint es Meyer als glossirendes Product der sehr alten Erklärung von der Höllenfahrt, um den Ort, wohin Christus herabgestiegen, als den unterirdischen zu markiren.] Diese Bedeutung, Innerstes in der Erde, Schattenreich, haben nun allerdings gewöhnlich die Formeln, welchen das κατώτερα μέρη τῆς γῆς entspricht — denn diese ganze Formel findet sich nie bei dem Alexandriner, in den Psalmen steht τὰ κατώτατα τῆς γῆς. Vgl. Ps. 63, 10. 139, 15. תַּחְתִּיתִּית הַאָּרֶץ [in der

letzteren Stelle in einigen Codd. und Ausgaben: τὰ κατωτάτω τῆς γῆς]; Ezech. 31, 14. 32, 18 u. 24 giebt er ארץ תחתית mit γῆς βάθος. Anderwärts steht statt dessen תחתית [Hiob. 41, 16]. Und die alte Kirche hat bis auf Erasmus [*Paraphr.* S. 590: *Christus e summo coelo, quo nihil esse potest sublimius, demisit sese usque ad inferos, quibus nihil esse potest inferius*] diese Uebersetzung der Formel gemacht, den *descensus ad inferos* hier gefunden — die Gefangenen entweder vom dämonischen Reiche (Satan oder Tod Kol. 2, 15) verstanden — so die griechischen Väter [Theodoret deutet den Ausdruck κατώτερα μέρος τῆς γῆς: τὸν θάνατον ἐκάλειν mit Verweisung auf Ps. 87 (88), 7. 138 (139), 15] — oder von den dorthier geretteten Seelen, mit Vergleichung von 1 Petr. 3, 19. So die lateinischen Väter, von Tertullian an *de anima* 55: *nec ante descendit in sublimiora coelorum, quam descendit in inferiora terrarum, ut illic Patriarchas et Prophetas compotes sui faceret.* [Diese Ansicht wurde auch in der katholischen Kirche symbolisch *Cat. Rom.* §. 104: *Christus — descendit, non ut aliquid pateretur, verum ut sanctos et justos homines ex misera illius custodiae (nämlich im sinus Abrahae §. 102) molestia liberaret, eisque passionis suae fructum impertiret.*] Olshausen will nur den vollständigen Tod [das Herabsteigen in den Hades ist ihm die Vollendung des Todes] in den Worten finden, wornach ihm Christus das Beispiel der wahren Demuth ist, mit Vergleichung von Phil. 2, 5 f. [wo auch auf den Hades hingedeutet sei]. Jener Auffassung der Stelle, bei welcher man, wie noch bei Rückert geschieht, den *descensus ad inferos* findet, steht entgegen: 1. in der Form der Stelle, dass ὕψος dann nicht den Himmel bedeuten würde, sondern das Lichtreich, als Gegensatz des Schattenreichs, also die Erde; 2. die Erwähnung jenes Sieges im Schattenreiche würde, wie er auch immer gedacht werden

möge, hier ganz ohne Bedeutung sein — stände in gar keinem Zusammenhange mit den Geistesgaben, und 3. Paulus hat überhaupt dieses Bild nicht; auch Kol. 2, 15 findet es sich nicht. Vielmehr ist die Erde gemeint, wie nach Calvin u. Grotius die meisten Neueren [Storr, Morus, Wiener *Grammat.* 423], auch Harless [Meyer und de Wette] angenommen haben. *Κατώτερα*: das Niedere, das unter dem Himmel Gelegene. *Τῆς γῆς* ist dann erklärender Genitiv, wie Röm. 8, 23 [Commentar S. 239], 2 Kor. 5, 5, wie *ὕψος τοῦ οὐρανοῦ* Jes. 38, 14, und vielleicht wirklich so auch Jes. 44, 23 *תְּחִיֹתֵי אֶרֶץ* (Alex. *θεμέλια τῆς γῆς*) zu verstehen [Ewald: Gründe der Erde]. Gewöhnlich heisst es sonst *ἡ γῆ κάτω* Joh. 8, 23. AG. 2, 19. Also: dass derselbe vorher auf die Erde herabgestiegen sein müsse. Es liegt demnach in jenen Worten, meint der Apostel, dass in jener Stelle nicht Gott, sondern ein Menschgeborner, ein Himmlischer gemeint sei.

V. 10 erklärt nun die ganze Psalmstelle nach dieser Auffassung in Beziehung auf die Person Christi. „Der Herabgestiegene ist derselbe, welcher nun wieder aufgestiegen ist über alle Himmel hinauf, um Alles zu erfüllen.“ *Πάντες οἱ οὐρανοί* ist eine ganz jüdische Formel: der Gotteshimmel, unterschieden vom Sternen- und Wolken- oder Lufthimmel, *τρίτος οὐρανός* 2 Kor. 12, 2; eben so Hebr. 7, 26 *ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν*. Hier sollen die Himmel wohl an die Geisterreiche erinnern, deren aller Herr Christus geworden sei. In dem *ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν* soll wohl das Bild der Gefangenen erklärt werden (alle Welt hat er mit sich vereinigt, vgl. 1, 10. 3, 15), in *πληροῦν τὰ πάντα* das *διδόναι δόματα*. Denn diess *πληροῦν τὰ πάντα* bedeutet, wie 1, 23: mit geistigen Gaben erfüllen. *Τὰ πάντα* ist nicht blos die Himmel, sondern Weltall, hier besonders Menschenwelt. Die Erhebung Christi über Alles, seine Verklärung,

wird als die Bedingung dargestellt davon, dass er Geistesgaben mittheile. Vielleicht war es dieses auch, was dem Apostel die Deutung des Psalms auf Christus so bedeutend machte. Vgl. Joh. 6, 62 f. 7, 39 [*theol. Ausl.* S. 310].

V. 11 — 16 führt nun aus, was V. 7 angefangen hatte, und durch V. 8 — 10 unterbrochen worden war. Vgl. Morus *Dissertatt. duae in locum Ephes. 4, 11 — 16* in dessen *Dissert. II.* 201 f. und Schott *locus Pauli Ephes. 4, 11 sqq. breviter explicatur.* Jenae 1830. Zunächst giebt V. 11 an, was V. 7 im Allgemeinen von der Verschiedenheit der Geistesgaben gesagt war. *Kαὶ αὐτός:* und dieser nun; *αὐτός* weist auf V. 10 zurück. „Setzte ein,“ *ἔδωκε* = *ἔθετο* AG. 20, 28. 1 Kor. 12, 28, mit Anspielung auf *ἔδωκεν* in der Psalmstelle [de Wette]. „Einige zu Aposteln, Andere zu Propheten, Andere zu Evangelisten, Andere zu Vorstehern und Lehrern.“ Vgl. Röm. 12, 7 u. 8. 1 Kor. 12, 28. Gewiss will der Apostel in diesen Stellen verschiedene Grade der Geistesgaben und damit verbundene Aemter aufführen — jedoch ohne natürlich — und dieses liegt hier ja bestimmt im Sinn und Zusammenhang der Stelle — dabei eine gewisse äusserliche Abstufung von Rang und Würde zu meinen, also ohne allen hierarchischen Sinn. Uebrigens zeigt die Vergleichung der drei Stellen, dass diese Verhältnisse gar nicht so fest bestimmt und übereinstimmend waren; bald werden mehr bald weniger erwähnt, bald so bald anders bezeichnet. Vgl. Neander *Geschichte der Pflanzung der christl. K.* 1 Bd. S. 204 ff. Apostel und Propheten stehen, wie oben 2, 20. 3, 5, neben einander, aber in allen drei Stellen zuerst. Jene sind durch die *ἀποκάλυψις* 3, 3, diese nur durch das *πνεῦμα* ausgezeichnet. Darin beruht ihr gegenseitiger Unterschied. Die Propheten (abgesehen von der Uebernatürlichkeit, welche man ihrem Geiste beilegte) entsprechen allerdings, wie Rückert

treffend bemerkt, ganz den Predigern der späteren Kirche. Ueber die christlich-prophetische Gabe handelt besonders 1 Kor. 12—14; ausserdem werden sie AG. 11, 27. 13, 1. 15, 32. 21, 10 erwähnt, doch dort mehr nur in Bezug auf ihre Weissagungsgabe. Hier sind es begeisterte, volksmässige Lehrer. *Εὐαγγελισταί* werden auch AG. 21, 8 erwähnt, im weiteren Sinne 2 Tim. 4, 5, wo Luther übersetzt: thue das Werk eines evangelischen Predigers. Die alte griechische Kirche fand meist Verfasser schriftlicher Evangelien — so Chrysostomus [*ἡ εὐαγγελιστάς φησι τοὺς τὸ εὐαγγέλιον γράψαντας*. Er lässt nämlich auch die andere Deutung zu *homil. 11.*: *οἱ μὴ περιιόντες πανταχοῦ, ἀλλ' εὐαγγελιζόμενοι μόνον, ὡς Πρίσκιλλα καὶ Ἀκύλας*. Nur jene Meinung führt Oecumenius an]. Aber es sind vielmehr umherwandernde Lehrer, wie sie Theodoret *περιιόντες* nennt — Eusebius *Hist. eccl.* 3, 37 kennt noch den Namen und 5, 10 nennt er den Pantänus so [*ἦσαν γάρ, ἦσαν εἰσέτι τότε πλείους εὐαγγελισταὶ τοῦ λόγου, ἐνθεον ζῆλον ἀποστολικοῦ μιμήματος συνεισφέρειν ἐπ' αὐξήσει καὶ οἰκοδομῇ τοῦ θείου λόγου προθυμούμενοι*]. Ihr Amt war, die Grundlage des Evangelium zu verkündigen, welche freilich vornehmlich in der Lebensgeschichte Jesu bestand, dem *εὐαγγέλιον*, wie es seit dem zweiten Jahrhunderte vorzugsweise hiess. Die Hirten und Lehrer sind Beide, ohne Zweifel im Unterschiede von Evangelisten Solche, welche für gewisse Gemeinen eingesetzt sind [de Wette]. Hirten = *ἐπίσκοποι* oder *πρεσβύτεροι*. Denn Beides ist dasselbe im apostolischen Stile; neben den Pastoralbriefen vgl. AG. 20, 17 u. 28 (an letzterer Stelle ist das *ποιμαίνειν* den *ἐπισκ.* anempfohlen), 1 Petr. 5, 1 f. (hier den Presbytern), Joh. 21, 15 f. [*theol. Ausl.* 2 Bd. S. 181]. Der Hirtenname ist nach Jerem. 2, 8. Ezech. 34, 2 ff. zunächst aus dem Judenthum entlehnt: Parnasin [*Vitringa synag. vet.* S. 625 f.]. Aber die Gemeinevor-

steher waren nicht immer Lehrer (1 Tim. 5, 17) — 1 Kor. 12, 28 werden κυβερνήσεις von den διδασκάλοις ausdrücklich unterschieden — daher stehen hier διδάσκαλοι dabei, und neben diesem Worte bedeuten also hier ποιμένες wohl nichtlehrende Vorsteher. Weil aber doch in Beiden Ein Geist war, verbindet Paulus sie nicht durch τοὺς μὲν — τοὺς δέ. Hieronymus [*nemo — pastoris sibi nomen assumere debet, nisi possit docere quos pascit*] und Augustin, [Koppe,] Rückert, Harless fanden in der einfachen Verbindung ποιμ. καὶ διδ., dass alle Hirten hätten Lehrer sein müssen. (*Qui pastor est, debet esse magister.*)

V. 12. Hier nun bis V. 16 werden zwei andere Gründe dafür (vgl. V. 1 u. 7), dass die Verschiedenheit der Gottesgabe nicht der Liebe und Bescheidenheit entgegenstehen kann, aufgeführt. Zunächst V. 12: Ein Zweck für diese Gaben alle. Πρὸς — gehört zu ἔδωκε den Zweck bezeichnend; auch εἰς — bezieht sich auf dasselbe Verbum und bezeichnet die Art und Weise zu handeln. So sind auch εἰς und πρὸς verbunden Röm. 15, 2. „Dafür um die Heiligen tüchtig zu machen.“ Absichtlich geschieht es, dass in der Angabe des Hauptzwecks diese Männer den Menschen des christlichen Volkes untergeordnet werden. Ἅγιοι sind wieder alle Christen. Das Subst. καταρτισμός steht hier allein; oft findet sich das Verbum Gal. 6, 1 [Commentar S. 136]; κατάρτισις 2 Kor. 13, 9, ἄρτιος 2 Tim. 3, 17. Es kann sowohl bedeuten verbessern, als tüchtig machen oder auch vollenden. Luther übersetzt: zugerichtet werden. Es ist das in Bezug auf Einzelne, was οἰκοδομεῖν und οἰκοδομή, was sogleich folgt, mehr in Bezug auf die gesamte Gemeinde ist. Εἰς ἔργον διακονίας: für fleissigen Dienst. Die Worte dürfen nicht mit dem vorigen Satze verbunden werden, wie es die Vulg. thut [*ad consummationem sanctorum in opus ministerii*], Luther (dass die Heiligen zugerichtet werden zum Werk des Amts) und

Flatt. Dann müssten die ἅγιοι die Ausgezeichneten sein (3, 5) — aber diese Wirksamkeit, Lehrer zu bilden, konnten ja nicht Alle diejenigen haben, welche das Vorige auführt, nur Einige, wie aus 2 Tim. 2, 2 ersichtlich ist. Grotius [Michaelis] und Koppe [*ut ad emendandos perficiendosque Christianos suum quisque conferat*] wollten eine Trajection annehmen für εἰς ἔργον διακονίας πρὸς καταρτ. τῶν ἁγίων. "Ἔργον ist Wirksamkeit, und zwar wohl mit der Bedeutung fleissig, treu — vgl. ἔργον πίστεως 1 Thess. 1, 3. Διακονία ist die Amtsführung in der Gemeinde: Röm. 11, 13. Kol. 4, 17. 2 Tim. 4, 5. Im höheren, geistigen Sinne stand oben 3, 7 διάκονος. „Ja das Ganze der Gemeinde aufzubauen.“ In οἰκοδομῇ σώματος sind wieder zwei Bilder in einander geflossen, wie 2, 21. 3, 18. „Der Gemeinde, welche der Leib Christi ist.“ Οἰκοδομῇ ist Paulinischer Ausdruck, vielbedeutend: V. 19 u. 29, Röm. 14, 19 [Commentar S. 391] 15, 2. Es liegen zwei Begriffe darin, welche sich steigern: Ausbildung — Bilden zum Haus oder Tempel Gottes.

V. 13—16 folgt der dritte Grund dafür, dass die Verschiedenheit der Gaben nicht gegen die liebevolle Bescheidenheit sein dürfe: „dereinst werde ja diese Verschiedenheit nicht mehr Statt haben.“ Wir werden Alle in gleicher Weise um die christliche Sache wissen — es wird keiner Lehrer bedürfen — Alle werden sich geistig genug sein. Auf den himmlischen Zustand (1 Kor. 13, 10 f.) bezieht sich die Stelle gewiss nicht — so die Väter [Theodoret: τῆς τελειότητος ἐν τῷ μέλλοντι βίῳ τευχόμεθα] und Flatt — vielmehr auf einen irdischen, allerdings auf ein Ideal, aber ein erreichbares, welches schon im allgemeinsten Sinne in der Idee des göttlichen Reiches und des heiligen Geistes lag (2 Kor. 3, 18), ja schon in prophetischen Andeutungen: Joel 3. Jerem. 31, 34. Μέχρι gehört zum

ἔδωκε und allem Folgenden: dieser Zustand soll dauern, ein solches Wirken mannichfacher Art fortbestehen, „bis dass wir Alle gelangen werden zur Einheit des geistigen Vermögens und der Erkenntniss des Gottessohnes.“ *Καταντᾶν* wie Phil. 3, 11. *Ἐνότης* ist hier etwas Anderes als im Vorigen V. 3—6, nämlich: gleiches Mass, gleicher Grad. Ols- hausen erklärt: Einheit, welche zwischen Glauben und zwischen Erkenntniss Statt findet. Vielmehr: Einheit des Glaubens, Einheit des Erkennens; da ja die Einheit Aller ein Hauptbegriff der Stelle ist. *Πίστις* ist in keinem Falle Glaube im kirchlichen Sinne. Aus unserer Stelle wurde vornehmlich die Einheit des Glaubens in der Kirche gedacht. Aber es ist auch nicht dasselbe mit *ἐν πνεύμα* V. 5. Denn dieses war ja nach jener Stelle schon vorhanden in der Kirche: Ein Bekenntniss. Entweder ist *πίστις* hier tiefere Ueberzeugung — und dann gehört (so Schott) *τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* auch zu *πίστεως* — oder es ist höhere, sicherere Gemüthskraft, Selbstständigkeit, wie Röm. 14, 5 f. 23 [*Commentar* S. 394], oder man hat *πίστις* hier und Röm. 12, 3 u. 6 für *πεπιστευμένον* zu nehmen, d. i. anvertraute Gottesgabe = *δωρεὰ τοῦ Χριστοῦ* V. 7. Also: bis wir einander Alle geistig näher kommen. Zu bemerken ist noch der Gegensatz *ἐνότης πνεύματος* V. 3 und hier *τῆς πίστεως*. Ueber *ἐπίγνωσις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* vgl. 1, 17 f. Dieses ist der Endzweck alles jenes Geisteslebens: Einsicht in das Werk Christi. Der Name Gottessohn ist immer der erhabenste Name Christi (Gal. 2, 20) — hier soll also durch denselben jener göttliche Gedanke und Plan selbst gehoben werden. „Bis zum würdigen Menschen, zum rechten Mannesmasse der Fülle Christi.“ Beide *εἰς* gehören zum *καταντήσωμεν*, und es ist Nichts zu suppliren. Flatt wollte *εἰς τὸ γενέσθαι* hinzudenken. *Τέλειος ἀνὴρ* steht entgegen dem *νήπιος*, 1 Kor. 13, 11. 14, 20 [*παιδία* — *νηπιάζειν*], Hebr. 5, 14. Es bedeutet

nicht vollkommen, sondern mündig. Das Folgende μέτρον ἡλικίας — braucht sich nicht auf ein anderes Subject, auf die Gemeine zu beziehen, sondern kann auf die Einzelnen gehen. Es drückt vielmehr dasselbe mit dem Vorigen, nur unbestimmter, aus. Μέτρον ist ein grosses, bestimmtes Mass 2 Kor. 10, 13; es bedeutet auch volles Mass (auch bei den Classikern). Hier ist es Mass des Geistes. Ἡλικία kann sowohl das Mannesalter (Joh. 9, 21, 23 [theol. Ausl. 2 Bd. S. 7], Hebr. 11, 11) als die Leibesgrösse, Statur des Mannes (Matth. 6, 27. Luk. 19, 3) bedeuten. Doch diese zweite Bedeutung würde hier zu ungewöhnlich stehen, gleichsam von geistiger Statur. So der Syr., Grotius, Rückert [wegen des Ausdrucks μέτρον und weil seit V. 12 vom Wachsthum des Leibes Christi gesprochen werde]. Daher ist μέτρον ἡλικίας wohl Mass, wie es angemessen ist dem Mannesalter. Πλήρωμα ist auch hier, wie im Vorigen, vornehmlich 1, 23, die Christengemeine. Ἡλικία πληρ. Mannesalter in der Gemeine, wie es in dieser gilt. Also zum Masse der Kraft, wie es dem christlichen Mannesalter ansteht. So Storr und Koppe [*usque dum omnes in eum perfectionis gradum, ad quem assurgere debet ecclesia Christi, erecti fuerimus*]. Nach anderen Erklärungen des Wortes πλήρωμα sind hier nun auch die Deutungen des Ganzen verschieden gewesen. Die unpassendste macht πλήρωμα zum blossen Adjectiv und erklärt ἡλικία πληρώματος mit πεπληρωμένη ἡλικία (Luther, Morus, Flatt), oder mit πληρωθέντος Χριστοῦ (Luk. 2, 40): des in uns ausgewachsenen, vollkommenen Christus. So Beza [*ad mensuram staturae adulti Christi*] und Andere bis auf Wolf. Dann aber deutete man ferner nach jenen anderen Uebersetzungen von πλήρωμα (Segnung oder Vollkommenheit): Mannesalter durch die Segnung Christi, oder nach der Vollkommenheit Christi, und: Mannesalter aus der göttlichen Fülle oder in ihr geschaffen. Diese zweite Er-

klärung: Mannesalter, in dem die Fülle in uns wohnt, findet sich bei Harless und Olshausen. [Aehnlich Meyer, nur dass er *ἡλικία* an sich nicht vom Mannesalter verstehen will, sondern diesen Begriff erst in *τοῦ πληρώμ. τοῦ Χριστοῦ* findet: das Alter, in welchem man die Fülle Christi empfängt.] Wie schon gesagt, gewiss ist *πλήρωμα* durch beide Briefe auf gleiche Weise zu nehmen.

V. 14 wird der ideale Zustand der Gemeinde von einer andern Seite dargestellt: Alle würden dann selbstständig sein, und sich nicht von den mancherlei Lehren verwirren lassen. *Ἵνα* verbindet verschiedene Gedanken bei Paulus (s. zu 3, 10. 19); es hängt also nicht gerade mit V. 13, sondern mit dem Gesamtsinne des Vorigen zusammen. „Sodass wir nicht mehr unmündig seien, wogend und umhergetrieben von jedem Winde der Lehre.“ *Νήπιοι* im geistigen Sinne entgegengesetzt den *τελείοις*. *Κλυδωνίζεσθαι* [nur hier im N. T.] steht sowohl von der Fluth als den Schiffenden; *κλύδων* ist die bewegte See, Jac. 1, 6 auch in bildlicher Rede. *Περιφέρεσθαι* steht auch so von hin- und umherreissenden Geistern, Lehren, Hebr. 13, 9. Doch hat dort die neuere Kritik [auch Hahn] *παραφέρεσθαι* aufgenommen, wie Jud. 12. *Παντὶ — διδασκαλίας* ist in bekannter Sprechart gesagt für: durch allerlei Lehren, wie durch einen umherwerfenden Sturm. Nichts sonst — am Wenigsten eine Anspielung auf den Geist, als das Wahre und Edle — liegt in dem Bilde, blos das Andrängende, Gewaltsame, vielleicht auch das Zufliegen, ohne dass man weiss, woher es komme (Joh. 3, 8). *Διδασκαλία* hat in der jüdisch-griechischen Sprache oft die Bedeutung von Willkühr und Mannichfaltigkeit der Lehre Kol. 2, 22. Matth. 15, 9. Mk. 7, 7. Bei dem *ἐν* — *ἐν* ist es gleichgültig, ob es zu *περιφερ.* oder zu *ἀνεμ. διδ.* genommen werde: unter — von. Es wird die Thorheit und Unlauterkeit beschrieben, von welcher diese Verführung ausging. *Κυβεία*

(*alea ludere*) wird gewöhnlich von Täuschung verstanden — die griechischen Väter [Theodoret S. 425] erklären es mit *πανουργία* — das Wort ist in dieser Bedeutung sogar in die rabbinische Sprache übergegangen. Doch würde es dann dem folgenden Satze zu gleichbedeutend sein; daher ist es wohl mehr in der Bedeutung zu nehmen, welche ja auch überall in dem Bilde des Spieles, besonders mit Würfeln *κύβοις* (Aelian Varr. *Historr.* 14, 43], liegt: Leichtsinn, Thorheit, welche sich dem gewöhnlichen Zufalle überlässt. „Durch die List, um künstlich zu verführen.“ Es sind gehäufte Formeln, um das Angelegte und den Zweck der Täuschung auszudrücken. *Πρός*: darauf ausgehend dass. *Μεθοδεία*, das auch bei den Alten, wie *μεθοδεύειν* [2 Sam. 19, 27], bisweilen im schlimmen Sinne steht, heisst: künstliches Verfahren; unten wieder 6, 11. *Πλάνης* hat die Hauptbedeutung der Stelle. *Πλάνη* ist Verführung, welche das ganze Leben unsicher oder falsch macht: Röm. 1, 27. 1 Thess. 2, 3. 2 Thess. 2, 11. 1 Joh. 4, 6. Dieses also, Lebensverwirrung sei der Zweck der Irrlehrer. Dasselbe hatte Paulus zu Ephesus vorausgesagt AG. 20, 29 f. So werden die Worte gewöhnlich verbunden. Rückert construiert *πρός* — mit den Participien [wegen des vor der Präposition fehlenden Artikels], und erklärt dieses: je nach den (*secundum*) Künsten der Verführung. Aber die Anhäufung der Worte ist mehr Paulinisch.

V. 15 u. 16 wird der ideale Zustand der Gemeinde ausgeführt, wenn die Verschiedenheit der Geistesgaben nicht mehr bestehen würde. „Dann findet gleiches Streben Statt, ein geistiges Leben Aller, nur in eigenthümlicher Weise Leben und Wirken Aller in der Gemeinsamkeit.“ Die Stelle hängt natürlich genau mit dem Vorigen zusammen, *αὐξήσωμεν* von *μέχρι* V. 13. Luther übersetzt: lasst uns rechtschaffen sein — und wachsen. Vgl. Noesselt *Paulinum ἀληθεύ-*

εἰν ἐν ἀγάπῃ *breviter illustratur*, in dessen *Opuscul.* 1. 251 sqq. Ἀληθεύειν steht wie Gal. 4, 16 [*Commentar* S. 103]. Doch hier bedeutet es wohl nicht blos: Wahrheit sagen [Bretschneider], lehren (eine Bedeutung, die Ols-
 hausen völlig ableugnet), sondern nach V. 13 u. 14: die Wahrheit, also christliche Wahrheit besitzen. Aber ge-
 wöhnlich [auch von de Wette] wird ἀληθ. und ἐν ἀγάπῃ
 genau mit einander verbunden [sodass nach ἀγάπῃ Komma ge-
 setzt wird]; wobei dann entweder ἀγάπῃ als Hauptbegriff ge-
 nommen wird (Syrer, Erasmus, Luther [rechtschaffen
 sein in der Liebe], Grotius: wahrhaft, rechtschaffen lieben)
 oder ἀληθ.; Liebe dann als Eigenschaft des Wahrheitsfreun-
 des genommen. So die Vulg.: *veritatem facientes in cari-*
tate, Calvin, Rückert. Dann wurde dieses ἀληθεύειν ἐν
 ἀγ. wie ein apostolisches Sprüchwort gegen die dogmatische
 Schroffheit gebraucht, und oft wurde aus unserer Stelle von
 einer *prudencia theologica* gesprochen. So namentlich von
 Nösselt. Aber gewiss wäre diess kein apostolischer Ge-
 danke: bei Paulus ist die Wahrheitsliebe immer etwas Unein-
 geschränktes; und die Worte würden so sehr schleppend ste-
 hen. Gewiss ist die ἀγάπῃ hier, wie V. 16 u. 3, 18, im
 weiteren Sinne zu nehmen (die Gemeinsamkeit des Sinnes,
 in welcher die Christen verbunden sein sollen), Liebe als,
 eben im christlichen Geiste, die Bedingung, unter welcher es
 eine christliche Gemeinde geben kann. Die Worte ἐν ἀγάπῃ
 aber sind demnach mit dem Prädicate αὐξήσωμεν zu verbind-
 en (wie Ols hausen richtig erklärt und bemerkt hat): „die
 Wahrheit besitzend lasst uns immer mehr gemeinsam uns mit
 Christus verbinden.“ Und dieses Beides, unter einander und
 mit Christus verbunden, führt dann V. 16 aus, darauf dabei
 hinweisend, dass Alle das Gemeinsamförderliche in eigenthüm-
 licher Weise thun würden. Also beziehen sich die Worte
 auf eine Eigenschaft mehr der Gemeinde als der Einzel-

nen. Eigenthümlich hat Harless ἐν ἀγάπῃ mit εἰς αὐτόν verbunden, obgleich diess durch αὐξήσωμεν von jenem getrennt ist [wie das deutsche: in Liebe wachsen zu ihm — dagegen hat auch Meyer gesprochen]. Τὰ πάντα ist wohl in der Bedeutung von πάντως, κατὰ πάντα zu nehmen — die Vulg. übersetzt: *per omnia* — oder mit Beza [und Harless] auf das Vorige, πίστις und ἐπίγνωσις; also auf keinen Fall ist es Subject [= οἱ πάντες, Koppe, Wahl, Holzhausen]. Εἰς αὐτόν ist oft genommen worden: an ihn heranwachsen, nach Ausdruck und Sinn wohl unpassend. Vielmehr bezeichnet das εἰς den Gegenstand, in welchem sie wachsen sollen: in Beziehung auf ihn; Luther: an ihm. Aber wenn auch Kol. 1, 10, in der parallelen Stelle, ebendasselbe gegeben ist durch αὐξάνεσθαι εἰς ἐπίγνωσιν αὐτοῦ; so bedeutet doch Christus (die neuere Kritik liest Χριστός [Lachmann, Rückert] statt der *rec.* ὁ Χριστός) hier nicht die Lehre Christi, sondern, wie immer, die Person. Andere erklären zu gleichem Sinne, nur sprachlich härter: zu seiner Ehre, Röm. 11, 36 [Commentar S. 336].

Zu V. 16 vgl. 2, 21 f., besonders aber Kol. 2, 19. Der Ausdruck ist eigenthümlich hart, weil gedrängt. [Chrysostomus: σφόδρα ἀσαφῶς ἡρμήνευσε τῷ πάντα ὁμοῦ θελήσαι εἰπεῖν.] Ἐξ οὗ, wie ἐν ᾧ 2, 21, gehört zu den Participien συναρμολογ. καὶ συμβιβαστόμενον, nicht zum Verbum ποιεῖται, wie Rückert und Harless [wegen Kol. 2, 19] construiren. Und diese Participia sind auch hier conditional zu nehmen: wenn der Leib von ihm aus verbunden ist. Denn dieses ἐξ οὗ ist nicht: durch ihn. Der Satz διὰ — ἐπιχορηγίας gehört wohl nur zum Particip. συμβιβαστόμενον. Συμβ.: zusammenge-
drängt, also eng verbunden sein Kol. 2, 2. Mit κατ' ἐνέργειαν beginnt dann der Nachsatz. „Von welchem Haupte aus der ganze Leib zusammengehalten und durch jedes dienstlei-

stende Band zusammengefasst.“ Ἀφῆ (Kol. 2, 19 ἀφαί καὶ σύνδεσμοι): verbindender Theil des Leibes, Gelenk, Band. So fassen es auch die Meisten, und die parallele Stelle des Kolosserbr. spricht bestimmt dafür. Andere erklären: Berührung, Empfindung, Gefühl, Theodoret: αἰσθησις, wo ἐπιχορ. dann von Christus Dargereichtes ist [καθάπερ ἡ κεφαλὴ πᾶσι τοῖς μορίοις τοῦ σώματος χορηγεῖ τῆς αἰσθήσεως τὴν ἐνέργειαν· πηγὴ γὰρ τῆς αἰσθητικῆς δυνάμεως ὁ ἐγκέφαλος· οὕτως ὁ δεσπότης Χριστὸς κεφαλῆς τάξιν ἐπέχων τὰ τοῦ πνεύματος διανέμει χαρίσματα, εἰς μίαν ἁρμονίαν συνάπτων τὰ μέλη τοῦ σώματος. Ἀφῆν δὲ τὴν αἰσθησιν προσηγόρευσεν, ἐπειδὴ καὶ αὕτη μία τῶν πέντε αἰσθήσεων, καὶ ἀπὸ τοῦ μέρους πᾶν ὠνόμασε], und Chrysostomus [διὰ χορηγίας, τοῦτ' ἔστιν· διὰ τῆς αἰσθήσεως]; oder: thätige Verbindung, sodass χορηγία dasselbe bedeutete, wie Harless und Rückert, oder: Bedürfniss, *necessitas*, wie Bretschneider. Τῆς ἐπιχορηγίας: für Dienstleistung, dazu bestimmt; es ist bestimmender Genitiv, allerdings also = ἐπιχορηγούσης ἀφῆς. Das Subst. steht auch Phil. 1, 19, das einfache χορηγεῖν Kol. 2, 19. Passiv = ἐπιχορηγουμένη, wie es Beza fasste [*per omnes suppeditatas commissuras*], kann weder das Wort bedeuten noch passte es zu ἀφῆ. [Hiergegen auch Meyer, der übrigens ἀφῆ Empfindung erklärt: „jedes Gefühl, in welchem die Hülffleistung empfunden, erfahren wird.“] Harless und Olshausen verstehen unter ἐπιχορηγία die Geistesmittheilung, weil Gal. 3, 5 ἐπιχορηγ., 1 Petr. 4, 11 χορηγεῖν, Phil. 1, 19 χορηγία so gesetzt sei — die Gnadenspende als Einigungs- und Bindemittel gedacht — allein diess würde wohl bestimmter bezeichnet worden sein. Das Bild der ἀφῆ hat keine besondere Bedeutung (etwa Lehrer und Vorsteher) — es soll diese Ausführung nur die innige Gemeinschaft des Ganzen herausheben. Mit κατ' — μέρους beginnt also, wie gesagt, der Nachsatz. Zu ἐπιχορηγίας — diess ist die ge-

wöhnliche Erklärung — kann es nicht gezogen werden; denn in dem Satze κατ' ἐνέργ. — ist von einem ganz anderen Subject die Rede, von Gliedern, nicht von Bändern. „So fördert sich das Wachsthum des Leibes durch die angemessene Thätigkeit jedes einzelnen Gliedes.“ Also dadurch, sagt der Ap., gedeihe das Ganze, dass jedes Glied das Seine vollständig und dieses Seine allein thut. Dasselbe wird im Bilde des Leibes von Paulus auch dargestellt Röm. 12, 4 f. [Commentar S. 346], 1 Kor. 12, 14 ff. Hier demnach: wenn auch die Gradverschiedenheit der Geistesgaben aufhören würde, würde es doch nicht die individuelle, persönliche Thätigkeit. Ueber κατὰ τὴν ἐνέργειαν s. zu 3, 7: durch die Wirksamkeit. Ἐν μέτρῳ gehört zu ἐνέργ., vgl. Röm. 12, 3: „Wirksamkeit in dem Masse eines jeden Gliedes, wie sie ihm angemessen ist.“ Statt μέρους ist oft das bestimmtere μέλους gelesen [Rückert], doch jenes noch bei den Neueren beibehalten worden. Τοῦ σώματος steht für ἑαυτοῦ; denn σῶμα war ja selbst Subject. Er setzt jenes nicht aus Ungenauigkeit, sondern weil er aus der Unterbrechung durch die Zwischensätze zu dem Subject, zum Hauptgedanken, zurückführen wollte. So geschieht es auch bei Classikern. Vgl. Bornemann *scholia in Lucae evangel.* S. XXXV [Winer *Gramm.* S. 168]. Εἰς — ἀγάπη ist dem ganzen Vorigen als Anwendung auf den Sinn, den das Vorige hatte, indem das angefangene Bild verlassen wird, beigesetzt: sodass also sich der Leib fördert in, durch Liebe. Οἰκοδ. ἑαυτοῦ (die Formel stand schon V. 12) entspricht dem αὐξῆσιν ποιῆται, ἐν ἀγάπῃ (wie V. 15) dem συναρμολ. u. s. w. Also verhält es sich mit dem ganzen 16 V. so: „von welchem, dem Haupte Christus, aus das Ganze als sein Leib in sich verbunden und durch alle förderlichen Bande zusammengehalten sein muss, um in der angemessnen Wirksamkeit aller einzelnen Glieder zu gedeihen — also in Liebe muss die Gemeinde sich geistig entwickeln.“

Von der Bescheidenheit und Liebe geht er von V. 17 bis 5, 20 auf eine andere Art sittlicher Ermahnungen über: Reinheit und Licht. Jene führt er durch eine Reihe von einzelnen Geboten und Warnungen vor Unwürdigkeit durch, vornehmlich aus dem heidnischen Leben. Das Zweite, die Lichtgesinnung, das Höhere, ein evangelisches Ideal, führt er zuletzt 5, 8 ff. aus. — *Μαρτύρομαι* verstärkt das vorausgehende *λέγω*. Aber es ist hier nicht, wie Gal. 5, 3 [Commentar S. 117] *con - antestari*, wie es Theodoret auch hier fasst [*πάλιν ἀνέλαβε τῆς παραινέσεως τὸ προοίμιον, καὶ τῇ τοῦ κυρίου μνήμῃ μαρτύρεται· ὑπὸ μάρτυρι γάρ, φησι, τῷ κυρίῳ ταῦτα λέγω*], sondern *obtestari*, wie *διαμαρτύρεσθαι* 1 Tim. 5, 21. 2 Tim. 2, 14. 4, 1, „beschwöre euch bei dem Herrn.“ So steht *ἐν Χριστῷ* bei ihm Röm. 9, 1. Seine Person und Sache führten ja zu ganz Anderem hin. Der Zustand des Heidenthums wird nun von Neuem bis V. 19 dargestellt, wie 2, 2 ff. 11 ff., hier mehr von der thätigen Seite. „Nicht mehr zu leben, wie ja die anderen Völker hinleben, in Eitelkeit — verfinstert.“ *Λοιπὰ* vor *ἔθνη* hat die neuere Kritik ausgelassen [Pott, Lachmann, Rückert]. Es konnte aus 2, 3 vgl. mit 1 Thess. 4, 5 entstehen — auch liegt die Bedeutung schon in der Partikel *καί*. Doch konnte es auch weggelassen werden, weil es die Heidenchristen den Heiden gleichzustellen schien [Meyer, de Wette, nach diesem auch gerade wegen 1 Thess. 4, 5]. Ob wir aber nach *περιπατεῖ* mit Komma interpungiren [Curcelläus, Schottische Ausg.] — dann wird die Rede deutlicher — oder nicht; das Folgende Alles bis V. 19 bezieht sich auf den sittlichen Zustand im Heidenthum. *Ἔσκοτ.* — *ἀπηλλ.* V. 18 geht auf *ἔθνη*, weil er mehr das Leben im Einzelnen als das im Ganzen im Sinne hat. „In der Verkehrtheit ihres Sinnes.“ *Ματαιότης* ist überhaupt von der Gesinnung gesagt, die von

Gott abgewendet ist: Ps. 26, 4. 1 Sam. 26, 21. Röm. 8, 20. 2 Petr. 2, 18. Aber eigentlich heidnisches Prädicat wurde das Wort dadurch, dass die heidnischen Götter τὰ μάταια hiessen Röm. 1, 21 [*Commentar* S. 49], 1 Petr. 1, 18. Νοῦς ist Gesinnung, wie Röm. 1, 28. 1 Kor. 1, 10, nicht (Olshausen), wie Röm. 7, 23 f., das Höhere im Menschen.

Die folgenden Sätze V. 18 führen dieses aus: Entfernung des Geistes — des Lebens von Gott. Der erste und dritte, zweite und vierte Satz gehören zusammen. Ἐσκοτ. steht auch Röm. 1, 21 neben ματαιοῦσθαι. Unter 5, 8 heisst es von den Heiden ποτὲ σκότος. Διάνοια ist Denkweise, wie 2, 3. Ὅντες ist wohl mit dem ersten Satze zu verbinden, gehört aber auch zum zweiten. Es soll das Fortwährende dieses Zustandes ausdrücken. „Entfernt vom Leben Gottes,“ 2, 12. Im Zusammenhange liegt, dass den Heiden ein solches höheres Leben möglich gewesen sei. Leben Gottes ist für ihn geführtes oder ihm gefälliges. Vgl. θεῶ ζῆν Gal. 2, 19, ἔργον θεοῦ Joh. 6, 28, wie ἐν θεῶ ἐργασμένα Joh. 3, 21 [*theol. Ausl.* 1 Bd. S. 130], δικαιοσύνη θεοῦ Röm. 1, 17. „Geist verfinstert — wegen ihrer Unwissenheit“ ist nicht als Tautologie aufzufassen, sondern ἄγνοια ist Unwissenheit um das Göttliche, daher ἄθεοι 2, 12 die Heiden heissen; der Geist verfinstert, weil er ohne Gottesgedanken ist. „Ohne Gottes Leben, weil sie sich Gott verschlossen haben,“ also durch ihre eigene Schuld. Πώρωσις, von πῶρος *callus*, nicht von πωρός blind, ist sonst das gewöhnliche Wort von Alters her für den jüdischen Zustand [*Commentar zum Römerbr.* S. 315]: Unempfindlichkeit gegen die göttlichen Ansprachen, selbst gegen Drohung und Strafe. Daher auch hier Einige (Meier) in diesem zweiten Satze die Juden, im vorübergehenden die Heiden gemeint glaubten. Aber die Rede geht zu bestimmt (vgl. V. 17) nur auf die Heiden [Meyer].

V. 19 wird die Folge aus jenem Geistes- und Gemüths- zustande (V. 18) dargestellt. Diese ist ganz die Röm. 1, 24 [Commentar S. 52] angegebene: ein zerstörtes Leben, wie aus Verzweiflung. Ἀπηλγηκότες ist die gewöhnliche Lesart [Meyer, de Wette], auch am Meisten beglaubigt in der griechischen Kirche. Die lateinische Kirche, Vulg. und Handschriften, auch der Syrer haben ἀπελπικότες, desperantes. Schon Hieronymus bemerkt diese Verschiedenheit und vertheidigt ἀπηλγηκότες [mit der Erklärung: *hi sunt, qui, postquam peccaverint, non dolent; qui nequaquam sentientes ruinam suam feruntur in pronum et tanquam bestiae ferrum videntes in mortem ruunt*]. Beide Worte ἀπαλγεῖν und ἀπελπίζειν finden sich sonst nirgends im N. T.; das zweite hat Luk. 6, 35 wenigstens eine andere Bedeutung. Beides hat zuletzt denselben Sinn; es bezeichnet ein Leben, das sich selbst aufgibt — ἀπηλγηκ. aber hat schon darum den Vorzug, weil es den Begriff von πώρωσις wiederholt, und auf das Folgende überleitet. In diesen sittlichen Schilderungen hat Paulus besondere Kraft und Wahrheit. „Welche seelenlos sich hingegen haben an die Ueppigkeit, sodass sie Unsittlichkeit jeder Art mit Habsucht üben.“ Παρέδωκαν ἑαυτούς ist ganz dasselbe mit παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεός Röm. 1, 24. Ἀσέλγεια (oft bei Paulus) bedeutet lascivia. Εἰς ἐργασίαν: sodass sie wirklich ausüben, nicht blos die Gesinnung in sich tragen. [Theophylakt S. 399 ἵνα ἐργάζωνται τὴν ἀκαθαρσίαν.] Denn ἀσέλγεια fasst Beides in sich, ἀκαθαρσία und πλεονεξία. Ἐργασία (anders AG. 16, 16. 19, 25) ist = τὸ ἐργάζεσθαι. Ἀκαθαρσία ist gewöhnliches Paulinisches Wort Röm. 13, 13 [Commentar S. 53]. Πλεονεξία [Isocr. Nicocl. 1. Paneg. 2, 24. 48, 64] setzt Paulus auch anderwärts (5, 3 u. 5 [πλεονέκτης], Kol. 3, 5) neben ἀκαθαρσία. Gewiss hat das Wort seine gewöhnliche Bedeutung, nicht, wie es die griechischen Väter, Erasmus

und Harless deuteten, so viel als ἀμετρία, Unmässigkeit, Lasterhaftigkeit überhaupt. [Chrysostomus homil. 3. ἐξῆν χρημάτων, ἐξῆν καὶ ἡδονῆς καὶ τρυφῆς μετέχειν μετὰ συμμετρίας. Ἄλλ' ἐπειδὴ ἀμέτρως ἐχρήσαντο τῷ πράγματι, πάντα διέφθειραν.] Aber es bedeutet auch wohl nicht das Gewinn-treibende mit dem Laster. Sondern Paulus sieht die Hab-sucht als einen der ἀκαθαρσία verwandten Zustand an, Beide zusammen aus dem gesunkenen, verweltlichten Sinne stam-mend. Ἐν ist also: zugleich mit. „Unreinheit mit eigen-nützigem Leben.“

V. 20 — 24. Ganz das Gegentheil fordere die neue Sache: gänzliches Abthun des Alten (— V. 23), neuen Sinn (V. 24). „So habt ihr Christum nicht kennen gelernt.“ Οὕτως dem Sinne nach = τοιοῦτον, talem. Auch hier ist es nicht nöthig, den Namen Christus metonymisch von der Sache, Lehre Jesu zu verstehen (V. 15, vgl. 2 Kor. 1, 19, wo es weit näher liegt). Es ist vielmehr der Sinn: nicht als Einer, welcher Solches gewollt hätte. Ueber die gewöhnliche Litotes: nicht als Solcher, für: das Gegentheil davon, vgl. Kol. 2, 8 οὐ κατὰ Χριστόν.

V. 21. Εἴγε wieder wie 3, 2 [S. 82]: „dafern, oder indem ihr ja richtig über ihn unterrichtet worden seid.“ Ἀκούειν und διδάσκεισθαι verhalten sich, wie Allgemeines und Besonderes [Meier]. Αὐτόν kann natürlich nicht heissen, wie Olshausen will, ihn selbst, als das lebendige Wort, in sich vernehmen [mit Vergleichung von Joh. 4, 42. Matth. 11, 27]. Ἐν αὐτῷ, wie gleich darauf ἐν τῷ Ἰησοῦ: inner-halb seiner, von ihm. Καθώς — gehört zu beiden vorigen Sätzen [Meyer]: in der Art, wie es die Wahrheit bei Jesu ist. Ἀλήθεια wie Gal. 2, 5 ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου: rechte Art, Lehre. Also nicht: rechte Lebensbeschaffenheit, wie Luther übersetzt: wie in Jesu ein rechtschaffenes Wesen ist, und Meier erklärt [sich auf Chrysostomus berufend:

ὁ βίος ὁ ὀρθὸς, ἀλήθεια]. Einige nahmen den Satz καθὼς — für sich [als argumentative Parenthese]: wie ja bei Jesus nur Wahrheit ist; so Flatt und Rückert. Aber sowohl dem Bau der Sätze als dem Sinne ist nur die Erklärung gemäss, welche καθὼς — auf die Verba bezieht, besonders wenn wir εἴγε *dummodo* verstehen. Gehört hatten sie ja gewiss von Jesus, aber es fragte sich, ob die richtige Verkündigung.

Die Infinitive V. 22—24 hängen ohne Zweifel von ἀλήθεια ab [Meyer; nach de Wette von ἐδιδάχθητε]. Aber auch hier (s. z. 2, 10) wird dem Evangelium ein reinsittlicher Endzweck beigelegt. Ἀποθέσθαι steht dem ἐνδύσασθαι V. 24 entgegen, wie Röm. 13, 12 [Commentar S. 373]. Κατὰ gehört der Stellung nach nicht zum παλαιὸς ἄνθρωπος, sondern zu ἀποθέσθαι: „demgemäss, wie es ja Statt gefunden hat.“ Dieses soll nicht heissen: in dem Masse, Grade, wie dieses gewesen — denn er spricht ja unbedingt von dem Bösen bei ihnen — sondern: weil, wie es ja gewesen ist. Der Ausdruck παλαιὸς ἄνθρωπος (ἄνθρ. wie 3, 16) stand auch Röm. 6, 6 [Commentar S. 174]: das vorige Menschenwesen. Schon Theodoret sprach gegen die Annahme, dass παλ. ἄνθρ. eine verdorbene Natur bedeute; er erklärt es mit ἡ τῆς ἁμαρτίας ἐνέργεια, also Leben, das jedoch durchaus verdorben ist. [Οὐδὲ τὸ σῶμα ὁ βαπτιζόμενος ἀποτίθεται, ἀλλὰ ἁμαρτίας τὸ πιναρὸν ἔνδυμα.] Vgl. Harless hier und zu 2, 3 φύσει. Φθειρόμεν. ist wohl nicht: verdorben, sondern wie Rückert erklärt: verloren. Vgl. φθορά Gal. 6, 8. „Durch täuschende Lüste.“ Ἀπάτη steht so Matth. 13, 22. Mark. 4, 19. Hebr. 3, 13 (ἀπάτη τῆς ἁμαρτίας). Vgl. ἑξαπατᾶν Röm. 7, 11. Es liegt Zweierlei in dem Worte: das leicht Verführende und das Flüchtige, oder auch wohl in's Verderben Umschlagende.

V. 23 u. 24 schwankt die Schreibart zwischen der *rec.*, die Infinitive hat, ἀνανεοῦσθαι — ἐνδύσασθαι, beibehalten auch

von der neueren Kritik, und den Imperativen, die sehr beglaubigt sind: ἀνανεοῦσθε, ἐνδύσασθε. Diese sind vielleicht deshalb verändert worden, weil man die Aufforderung dann zu stark fand, da Christus ja (1 Kor. 1, 30) und sein Geist erneue. Ἀνανεοῦσθαι steht hier allein, sonst immer ἀνακαινοῦσθαι, auch in der parallelen Stelle Kol. 3, 10. Πνεῦμα νοός ist eine ungewöhnliche Zusammensetzung; νοός bedeutet, wie gewöhnlich, das ganze, geistige Leben, wie in der Formel ἀνακαίνωσις νοός Röm. 12, 2. Πνεῦμα ist gewiss nicht der heilige Geist — so die meisten Väter [Theophylakt S. 401: πῶς δι' (leg. δὲ) ἂν γένοιτο ἡ ἀνακαίνωσις; διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἐν τῷ νοῖ ἡμῶν κατοικοῦντος· τὸ γὰρ πνεῦμα οὐκ ἀνέχεται παλαιῶν πράξεων. Also auch hier dieselbe Erklärung des παλαιὸς ἄνθρωπος.] — sondern überhaupt Thätigkeit, Streben (Theodoret ὁρμὴ πνευματικὴ), oder Gesinnung, oder der edlere Theil des geistigen Lebens (Rückert). Das Letzte wohl anzunehmen und zu fassen: am Edlen, Höheren eures Geisteslebens.

V. 24. Diesem geistigen Leben nach soll das Streben nach Gottähnlichkeit eintreten Kol. 3, 9, dort wie hier als zwei Acte der Besserung dargestellt: Abthun des Alten, Anthun eines neuen, herrlichen Wesens, was sonst im Bilde Christi ausgedrückt wird als Sterben und Verklärtwerden mit ihm Gal. 5, 24 [Commentar S. 133]. Das Gottesbild erhält in dieser Stelle eine neue, höhere Bedeutung; es ist etwas vom Menschen zu Erwerbendes. Im alttestamentlichen Sinne (1 Mos. 1, 27) steht es Jac. 3, 9. Vielleicht deutet, was Olshausen bemerkt, der Paul. Ausdruck auf die Idee der zweiten Schöpfung hin. Καινὸς ἄνθρωπος steht anders 2, 15. Vom sittlich neuen Menschen setzt der Kolosserbr. a. a. O. νεός, und so spricht Paulus, wie hier Röm. 6, 4 von einer καινότης ζωῆς [Commentar S. 172]. Nicht ganz so steht καινὴ κτίσις, neu in Denken und Grundsätzen, 2 Kor. 5, 17. „Welcher

nach Gott eingerichtet ist in wahrheitgemässer Gerechtigkeit und Heiligkeit.“ *Κτίζεσθαι* wie oben 2, 10 [S. 64]. Statt *κατὰ θεόν* hat die parallele Stelle im Kolosserbr. *κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν*, 1 Petr. 1, 15 *κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς*. Vgl. Gal. 4, 28 *κατὰ Ἰσαάκ* [Commentar S. 115]. Die Idee dieser Gottähnlichkeit ist zwar nicht zu weit auszuführen; indessen liegt immer in ihr eine reinsittliche, geistige Vorstellung von der Gottheit. „In Gerechtigkeit und Frömmigkeit, welche sich auf die Wahrheit bezieht.“ *Δικ.* und *οσιότης* sind auch anderwärts verbunden Luk. 1, 75 (1 Thess. 2, 10 *οσίως καὶ δικαίως*); eben so *δικαίως* und *εὐσεβῶς* Tit. 2, 12: Tugend gegen Menschen und gegen Gott. *τῆς ἀληθείας* gehört zu Beidem [Olshausen] und ist nicht blos in adjectiver Bedeutung zu nehmen (Luther: in rechtschaffener [de Wette citirt: in wahrhafter] Gerechtigkeit und Heiligkeit, [Grotius] Rückert). Harless, Rückert [und Meyer] denken sie sich im Gegensatz zur *ἀπάτη* V. 22. Gewiss ist *ἡ ἀλήθεια*, wie V. 21, das Christliche. Also: Gerechtigkeit und Frömmigkeit der Wahrheit gemäss oder in ihr bestehend, d. h. christliche. Die lateinische Kirche las oft *καὶ ἀληθείας* statt *τῆς ἀληθείας*.

Diese Erneuerung des Wesens wird nun durch einzelne Ermahnungen ausgeführt. Bis 5, 2 handelt er mehr von der Tugend gegen Andere. Indem er dann V. 3 — 20 mehr von der innerlichen Tugend sprechen will, fasst er von V. 8 an die christliche Verpflichtung noch tiefer auf, als Lichtgesinnung. — Bei den einfachen Ermahnungen ist zu bemerken, wie sie alle von dem Verbote des Unrechten zu einer tieferen Begründung oder Auffassung der entgegenstehenden Tugend und aus dem Sittlichen zum Religiös-christlichen übergehen.

Die Wahrhaftigkeit steht V. 25 oben an; auch Kol. 3, 9 wird sie vernehmlich hervorgehoben, wie sie denn schon im

Geiste des Mosaismus an der Spitze der Tugenden stand, als ihre Summe bezeichnet wurde [Ps. 119, 30. Jes. 26, 10. Sprüchw. 26, 6]. Der Apostel fasst sie als Anerkenntniss der Würde in andern Menschen auf. Ἀποθέμενοι wiederholt sich aus V. 22. Ψεῦδος steht wie Joh. 8, 44: Unwahrheit in der Gesinnung. „Sprecht Wahrheit, Jeder mit seinem Nächsten.“ Ganz dieselben Worte finden sich Sacharj. 8, 16 nur πρὸς τὸν πλησίον σου statt μετά. — Die Ermahnung ist also in den alten heiligen Stil gekleidet. Ὁ πλησίον ist der altmosaische Ausdruck für Mitbürger (3 Mos. 19, 18); die Stoiker nannten ὁ πέλας, der bei Herodot und Sophokles der Mitbürger heisst, jeden Menschen im Gegensatz zur Natur [Thucyd. 3, 39: Nachbarstaaten]. „Denn wir sind Mitglieder von einander.“ Die Worte μέλη ἀλλήλων stehen auch Röm. 12, 5 [Commentar S. 347]. Es sind hier Mit-Nebenglieder, wie im Lateinischen *cives* (Grotius), die Einer Sache angehören, zu Einer Gemeinde (ἐν σῶμα) verbunden sind; worin der Bestimmungsgrund liegt, die gleiche Würde Aller anzuerkennen.

V. 26. „Zürnet und sündigt nicht.“ Die von Oekumenius zuerst gegebene, dann von Meier [Harless], Olshausen [und Meyer] eingeschlagene Erklärung ist gewiss richtig: wenn ihr zürnet, so sündigt nicht. Dabei ist es nicht nothwendig, den ersten Satz als Frage zu nehmen (Beza, Grotius — 1 Kor. 7, 21). In jedem Sprachgebrauch, besonders aber dem hebräischen, wird sowohl der einfache Imperativ in einräumender Bedeutung gebraucht Joh. 2, 19 [theol. Ausl. 1 Bd. S. 94], als bei zwei Imperativen der erste für die Bedingung des zweiten, wie hier. [De Wette findet bei jener Erklärung: zürnet ihr, so sündigt nicht, keinen schicklichen Sinn und hält den Imperativ ὀφείλεσθε nur für permissiv, indem nicht nur von einem rechtmässigen, sondern auch von einem unwillkührlichen Zorn die

Rede sei.] Die Stelle ist aber ganz aus Ps. 4, 4 nach dem Alexandr. citirt. Das Original hat statt dessen: zittert, d. h. fürchtet Gott, und sündigt nicht. Das Erzürnen konnte übrigens um so leichter eingeräumt werden, als der altgriechische wie alexandrinische Sprachgebrauch in das Wort *ὀργή* gar nicht die strenge Bedeutung legte, welche in unserm Ausdrucke Zorn liegt. Vielmehr bedeutet das Wort, wie wir es zu 2, 3 [S. 58] geradezu als Strafe gefasst haben, thätige Erregung über das Uebelthun Anderer. Das *μὴ ἀμαρτάνειν ὀργιζόμενον* wird nun im übrigen Theile vom V. 26 u. V. 27 in zweifacher Weise ausgeführt: Nicht anhalten im Zorn — nicht im leidenschaftlichen Ausbruche. Vgl. Jacob. 1, 20 *ὀργή δικαιοσύνην θεοῦ οὐ κατεργάζεται.* „Die Sonne darf nicht untergehen unter eurer Erzürnung,“ ist aus einer sprüchwörtlichen Formel entlehnt, deren Grundform 5 Mos. 24, 15 sich findet, wo dasselbe von unverzüglichem Ablohnem der Arbeiter gesagt ist. Versöhnung vor Sonnenuntergang (*πρὶν ἢ τὸν ἥλιον δύναι*) war auch Grundsatz bei den Pythagoreern [s. bei Grotius und Wetstein]. Es ist nichts weiter als das Unausgeschobene mit dem Bilde gemeint, nicht auf einen verdüsternden Einfluss der Nacht auf den Zustand der Leidenschaft angespielt. So meinten es Theodoret [*ὑφορᾶται γὰρ, μὴ νύκτωρ ἡσυχάζων ὁ λογισμὸς ἐπιτείνῃ τὴν νόσον*] und spätere Griechen [auch schon Chrysostomus *homil.* 14: *δέδοικε τὴν νύκτα ὁ μακάριος Παῦλος, μὴ λαβοῦσα ἐπ' ἐρημίας τὸν ἡδικημένον ἐτι φλεγμαίνοντα ἀνακαύσῃ τὸ πῦρ.* — „An γὰρ νύξ ἐπιλάβηται, οὐκ ἀρκέσει ἡ ματὰ ταῦτα ἡμέρα τὸ συναχθὲν καὶ ἐν τῇ νυκτὶ σβέσαι κακόν, so wenig als die Sonne den in der Nachtzeit aufgehäuften Nebel und die Kälte desselben mit ihrer Wärme zu zerstreuen und zu mildern vermöge]. Das Wort *παροργισμός* steht hier allein; aber auch die Wortbedeutung ist hier die seltnere. *Παροργίζειν* ist sonst aufreizen Röm. 10,

19 [Commentar S. 307]. Aber das Wort ist wohl absichtlich gebraucht: Selbstaufreizung, d. i. genährter, unterhaltener Zorn.

V. 27. „Lasst euch nicht fortreissen durch die Leidenschaft zur Versündigung.“ *Μηδέ* ist richtiger mit Lachmann, Rückert [Hahn, de Wette, Harless, Meyer] zu lesen, als *μήτε*. Jenes trennt die Gedanken mehr. *Ὁ διάβολος* ist immer Satan 6, 11. Hier und 1 Tim. 3, 6 wurde von Luther nach Erasmus [annotatt. S. 609: *haud scio an hic pro calumniatore possit accipi: sitis, inquit, concordēs, ne, si juste etiam ulciscamini, praebeatis ansam calumniandi ethnicis, quibus videbimini vindictae cupidi.* — *Neque quidquam vetat, calumniatorem appellari latine diabolum ipsum; quandoquidem non defuit et huic loco sic a me reddito diabolus.* Hat er etwa aus diesem Grunde dann in der Paraphrase die gewöhnliche Erklärung angenommen?] Lästener übersetzt. „Gebet nicht Raum dem Lästener,“ kann dann heissen: gebet dem Lästener keinen Anstoss, oder: lasst ihn nicht bei euch zu. Verläumder, Lästener ist *διάβολος* ohne Artikel nur 1 Tim. 3, 11. 2 Tim. 3, 3. Tit. 2, 3. Satan ist, ohne dass es einen dogmatischen Begriff enthielte, im neuen Test. die personificirte Macht der Sünde im innern und äussern Leben. [B.-Crusius *bibl. Th.* S. 291.] Ebenso ist Satan mit Erzüornung zusammengestellt 2 Kor. 2, 10. *Τόπον δίδόναι* — anders Röm. 12, 19 — Gelegenheit oder Raum geben. Es ist ein ähnliches Bild, stärker nur, Luk. 22, 3. Joh. 13, 27 [*εἰσῆλθεν*], AG. 5, 3 [*ἐπλήρωσεν ὁ σατανᾶς τὴν καρδίαν*]. Wie hier ist auch 6, 11 f. von einem Widerstreben gegen Satan die Rede, Jac. 4, 7. 1 Petr. 5, 9. Also stand der Satansbegriff wenigstens nicht der Freiheit entgegen.

V. 28 Warnung vor Diebstahl, dessen Unwürdigkeit vorausgesetzt wird, wie er auch Röm. 2, 21. 13, 9. 1 Kor.

6, 10. 1 Petr. 4, 15 schlechthin unter den Schändlichkeiten erwähnt ist. Aber er sucht hier zugleich die Ursache dieser Vergehungen wegzunehmen, und weist auf das unbedingte Gegentheil hin, auf ein Leben in Mittheilung und Wohlthun. Vielleicht geschah diese Ermahnung mit Rücksicht auf Beschönigung oder Rechtsprechung dieses Vergehens im heidnischen Leben — Wetstein [Wolf]. — Schöttgen [Koppe und Holzhausen] dachten an Entschuldigungen bei jüdischen Meistern [Vajikra Rabba: *melior est is, qui abit et laborat et dat eleemosynas de suo, quam is, qui alios injuria opprimit et eleemosynas erogat de opibus aliorum*]. Vgl. V. 6 u. 7. Ὁ κλέπτων ist, wie Harless und Wiener [Meyer und de Wette] bemerken, nicht für ὁ κλέψας gesetzt, es bezeichnet die bleibende Handlungsweise. Μηκέτι κλ. ist bedeutsam in seiner Einfachheit gesagt: es dürfe nicht mehr davon die Rede sein, μᾶλλον δέ — im Gegentheil. Κοπιᾶν ist mit Anstrengung arbeiten. Auf dieses Wort geht das folgende ἵνα: bis dahin oder darum, dass der Erwerb über das Bedürfniss hinausgehe. Χερσὶν ἐργάζεσθαι war damals das einzige Mittel des Erwerbs [Meier] 1 Thess. 4, 11 — AG. 20, 34 und sonst im Leben des Paulus. Τὸ ἀγαθόν steht bei ἐργάζεσθαι auch Gal. 6, 10; 1 Thess. 5, 15 bei διώκειν, aber dort vom Wohlthun. Hier bedeutet es entweder Nützliches [de Wette], wie V. 29. Röm. 15, 2 [Commentar S. 398], doch steht dann immer eine Bezeichnung dabei, wozu es gut sei, oder Anständiges, dem unwürdigen Erwerbe entgegen. Uebrigens herrscht grosse Verschiedenheit der Schreibart in diesem Satze. Oft wird ἰδίαις bei χερσὶ gelesen, wie 1 Thess. 4, 11 [und 1 Kor. 4, 12, woraus Meyer jenes ἰδίαις entnommen glaubt, und für die ächte Lesart ταῖς χερσὶ τὸ ἀγαθόν erklärt; Hahn: τὸ ἀγαθὸν ταῖς χερσὶν], und den Worten diese Stellung gegeben: ταῖς ἰδίαις χερσὶ τὸ ἀγαθόν [Lachmann]; τὸ ἀγαθόν ist auch wegge-

lassen worden, was Harless und Olshausen [mit Tilgung jenes *ιδίαις*] billigten. „Dafür dass er habe den Bedürftigen mitzutheilen;“ mehr also, als um selbst nicht Noth zu leiden.

V. 29—31 verlangt der Apostel Anmuth und Würde in der Rede. Derselbe Gegenstand von einer andern Seite unten 5, 4. Das heidnische Leben war entweder nicht besorgt, sittliche Bedeutung in das zu legen, was nicht That war, oder es liebte den Geist und das Glänzende der Rede, auch auf Kosten der Sittlichkeit. *Πᾶς* — *μή* ist hebraisirend gesagt: durchaus nicht. *Σαρρός* steht von Früchten Matth. 12, 33. Luk. 6, 43: *putridus*. Entweder bedeutet es unschicklich, widerlich oder schadend, verderbend [Meier] = *ἀργός* Matth. 12, 36, oder auch nur nutzlos, wie Chrysostomus und Olshausen wollen. [Doch hat Chrysost. den ethischen Sinn des Wortes auch anerkannt, S. 106: ὅν φησιν ἀλλαχοῦ καὶ ἀργόν, καταλαλιά, αἰσχρολογία, εὐτραπεία, μωρολογία. (Aehnliche Beispiele bei Theodoret.) Ὅρᾱς, πῶς τὰς ρίζας ἐκκόπτει τῆς ὀργῆς, τὸ ψεῦδος, τὴν κλοπὴν, τὴν ἄκαιρον (also hier mildere Deutung) διάλεξιν;] In dem *ἐκπορ. ἐκ τοῦ στόματος* (Matth. 15, 11 u. 18) liegt die Bedeutung, dass selbst das Unabsichtliche dieser Art, das blosse Hervorgehn über die Lippe Schuld habe. „Vielmehr nur Nützliches, um im Nothwendigen zu fördern.“ *Οἰκοδομή* wie oben V. 16. Hier steht es wohl in Beziehung auf Einzelne, auf welche gut eingewirkt werde. *Τῆς χρείας* ist nicht objectiver Genitiv [Meier] — dann hätte *οἰκοδομή* ungewöhnliche Bedeutung, blos Verschaffen, Bereiten dessen was Einer bedarf, oder *χρεία* müsste man mit Rückert und Olshausen erklären = *οἱ χρεῖαν ἔχοντες* [zur Erbauung derer, welche es bedürfen] — sondern bestimmender, erklärender Genitiv, wie ihn die Volkssprache zu setzen pflegt, wie V. 16 *ἐπιχορηγίας*, also Erbauung, Förderung in Hinsicht auf das, wes-

sen Andere bedürfen. Luther: was nützlich zur Besserung ist, da es Noth thut. [De Wette: zur Erbauung je nach Bedürfniss, zur Befriedigung des Bedürfnisses, ein laxer Genit. der Abhängigkeit, Winer *Grammat.* §. 30. 2.] *Χρεία* steht hier im geistigen Sinne wie Luk. 10, 42 [*Commentar* S. 76], und zwar vom wesentlichen Bedürfnisse. In der lateinischen Kirche ist oft statt *χρείας* gelesen worden *πίστεως*. Schon Hieronymus bemerkt diese Verschiedenheit. [*Pro eo autem quod nos posuimus ad aedificationem opportunitatis, hoc est, quod dicitur Graece, τῆς χρείας, in Latinis codicibus propter euphoniā (?) mutavit interpretes et posuit ad aedificationem fidei.*] *ἵνα δὲ χάριν τοῖς ἀκούουσιν* — führt nicht das Vorige aus, sondern es setzt Etwas hinzu: und der Art, dass sie, die Rede, den Hörenden gefalle. Das Anmuthige wird von Paulus nicht ausgeschlossen, aber es soll sich mit dem Würdigen und Förderlichen verbinden. Vgl. Kol. 4, 6. *Χάριν διδόναι* (classische Formel): Anmuth zeigen, darbieten. *Χάρις* steht so im altgriechischen Sinne noch Kol. 3, 16. 4, 6. Luk. 4, 22. Die griechischen Väter, Theodoret ausgenommen [*χάριν δὲ τὴν θυμηδίαν ἐκάλεσε • τοῦτ' ἔστιν, ἵνα φανῇ δεκτὸς τοῖς ἀκούουσιν*], erklärten: göttliche Gnade: damit die Rede diese den Hörern verschaffe. [Theophylakt stellt zwei Erklärungen auf: *ἵνα χάριν ἡμῖν εἰδοῖεν οἱ ἀκούοντες*, und *ἵνα αὐτοὺς κεχαριτωμένους ἐργάσῃται ὁ λόγος*, mit dem aus Chrysost. entlehnten Gleichnisse: *ὥσπερ γὰρ τὸ μῦρον χάριν δίδωσι τοῖς μεταλαμβάνουσιν, οὕτω καὶ ὁ λόγος θεῖος καὶ ψυχωφελής.*] Grotius, Flatt, Harless, Olshausen [auch de Wette mit der Bemerkung, der Verfasser des Br. habe Kol. 4, 6 falsch wiedergegeben] erklären *χάρις* *beneficium*, geistiger Segen 2 Kol. 1, 15. Röm. 1, 11 [*χάρισμα*, daher Calvin und Beza auch hier an *omnia salutis adminicula* denken]. Bei dieser zweiten Auffassung würde der Satz ganz dasselbe mit dem Vorigen bedeuten.

V. 30. Ein Wort von allgemeinem Sinne, hier aber besonders passend, da von den unmittelbarsten Aeusserungen des Geistes, von der Rede, gesprochen wird. „Betrübet nicht den heiligen Geist;“ gewiss den in euch; Flatt und Andere: den in Anderen 1 Kor. 3, 16 f. Betrüben kann entweder heissen: widerstreben oder wehethun. Beides ist in gleichem Sinne zu nehmen: gegen das christliche Gefühl handeln [de Wette]. Aehnlich ist die Formel *λυπεῖσθαι διὰ τι* Röm. 14, 15 [Commentar S. 388]. Die Bedeutung erzürnen (Storr und Flatt) ist zu ungewöhnlich; sie findet Statt bei dem Alex. 1 Sam. 29, 4. 2 Kön. 15, 19. Die *χαρὰ πνεύματος* [1 Thess. 1, 6] gehört nicht hierher, diese ist Freudigkeit durch den Geist. Die Lästerung des heiligen Geistes in den drei Evangelien (Matth. 12, 31. 3, 29. Luk. 12, 10) ist etwas dem *λυπεῖν* Verwandtes — nur gegen den Geist in Anderen. Die Stelle Jes. 63, 10 (*παροξύνειν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον αὐτοῦ*) hat dem Apostel vielleicht vorgeschwebt, wiewohl dort Gottes eigener Geist gemeint ist, Erzürnung der Gottheit. Wahrscheinlich nicht dieser Paulinischen Stelle nachgebildet ist Herm. *Pastor* 2, 10 [3]: *μὴ θλίβε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ ἐν σοι κατοικοῦν, μήποτε ἐντεύξηται τῷ θεῷ καὶ ἀποστῇ ἀπὸ σοῦ* (damit der Geist nicht von dir weiche und bei Gott Klage einlege). Hier ist von der Heiterkeit die Rede, welche eine christliche Eigenschaft sei. Denn vorausgeht *ἡ λύπη ἐκπορεύεται εἰς τὸν ἄνθρωπον καὶ λυπεῖ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*, und die ganze Vorschrift beginnt: *ἄκουε πῶς ἡ λύπη ἐκτρίβει* (*cruciat* übersetzt der Lateiner) *τὸ πνεῦμα*. Mehr den Schein nur des Aehnlichen hat die Stelle bei Seneca *epist.* 41: *sacer intra nos spiritus sedet bonorum malorumque nostrorum observator et custos, hic, prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat*. Denn dort ist der Menscheng Geist zu verstehen, welcher uns Freude oder Schmerzen im Gewissen mache, wie wir ihn be-

handeln. Aber die Persönlichkeit des heil. Geistes liegt in unserer Formel nur in dem Sinne, dass das Dasein desselben in uns wie persönlich dargestellt wird, nicht im kirchlichen, in welchem die Persönlichkeit desselben ausser uns angenommen wird. [Harless: eine solche Ausdrucksweise konnte nur dann entstehen, wenn dem Schreibenden das $\piνεῦμα ἅγιον$ eine objective Realität war.] In unserer Stelle allein steht übrigens neben dem $\piνεῦμα θεοῦ$ noch das Prädicat $ἅγιον$; denn dieses Wort ist kritisch völlig beglaubigt. Sonst bedeutet $ἅγιον πνεῦμα$ immer so viel als $\piνεῦμα θεοῦ$. Hier hat $ἅγιον$ daher sittliche Bedeutung: heilig und heilig machend. $Ἐν ᾧ ἐσφο.$ stand schon 1, 13 [S. 37]. „Durch welchen ihr versichert worden seid für die Zeit der Erlösung.“ Der Beisatz ist nicht müssig; entweder soll er bedeuten, sodass der Ton auf $ἐσφορ.$ liegt, es komme so viel für unser Leben auf dieses geistige Princip an, dass es frei und klar erhalten werde, oder, wenn wir den Ton auf $ἀπολύτ.$ legen, er will auf die höhere Hoffnung der christlichen Menschen hindeuten, welche zu einem ganz anderen, würdigen Dasein auffordere. $Εἰς ἡμ. ἀπολ.$ bedeutet nicht nur: bis dahin [Ols hausen], sondern: für — versichert, d. h. dass eine solche Zeit kommen werde. $Ἀπολύτ.$ steht wie 1, 14 [S. 39] im weiteren Sinne: Befreiung vom Irdischen. $Ἡμέρα$: Zeitmoment, Epoche; das Wort ist aus der messianischen Bildersprache gewöhnlich [daher Matthies u. Meyer auch die Parusie hierher ziehen]. Viele verstanden den Todestag der Einzelnen, dieser als Befreiung genommen, vgl. 2 Tim. 4, 18. [Endlich ist bekannt, dass die katholische Kirche seit Ambrosius diese Stelle wie ein biblisches Zeugnis für das Sacrament der Firmelung benutzt hat. Vgl. *Catech. Rom.* §. 311.]

V. 31. Das Aeusserste von Unwürdigkeit in Wort und Rede: Verletzung Anderer, Störung der christlichen Gemein-

samkeit durch dieselbe. *Πικρία*, *θύμος*, *ὀργή* Zustände aus denen die Aeusserungen hervorgehen: *κραυγή* und *βλασφημία* [Ols hausen]. Alles, was hier beisammen steht, ist dem Grade nach unterschieden. Jene drei Ausdrücke bezeichnen, wie die Feindseligkeit mehr und mehr hervortrete: Groll, Erzü rnung, Feindseligkeit. *Πικρία* steht auch Röm. 3, 14 [Commentar S. 96], *ζήλος πικρός* Jac. 3, 14. *Θύμος* und *ὀργή* finden sich schon im alten Testam. (5 Mos. 9, 19) oft beisammen, dann Röm. 2, 8. Kol. 3, 8. Neben *θύμος* hat *ὀργή* schlimme Bedeutung, es ist heftiger Ausbruch der Erzü rnung. *Κραυγή* wie *κραυγάζειν* Matth. 12, 19, lautes Schelten [Meier]. *Βλασφημία* entstanden aus *βλάπτειν φήμην* [Diod. Sic. 2, 21], oder zusammenhängend mit *βλάξ* schwach, vornehm, ist wie bei den Griechen Lästerung von Menschen. [Grotius: *verba, quae dei honorem laedunt.*] So gebraucht es Paulus immer: Kol. 3, 8. 1 Tim. 6, 4. *Ἀρσθήτω ἀφ' ὑμῶν* kann nun bedeuten, wie Luther übersetzt: sei fern von euch. Doch wie Paulus den sittlichen Zustand im Heidenthum schildert, mag allerdings in der Formel liegen, dass dergleichen bisher unter ihnen dagewesen sei. *Αἰρεῖν* steht auch Kol. 2, 14. *Σὺν πάσῃ κακίᾳ* — jenes gehöre also zur Bö sartigkeit. Denn diess bedeutet *κακία* — so neben *φθόνος* Tit. 3, 3 — und so wird es bei Paulus oft von *πονηρία* unterschieden Röm. 1, 29 [Commentar S. 58].

V. 32 folgen nun die christlichen Gegensätze von *κακία*. *Χρηστοί* ist das allgemeine Wort zu den beiden folgenden: gutartig, wohlthuend und das Böse vergebend. *Χρηστός* steht hier allein als menschliches Prädicat, von Gott 2, 7 [S. 63], das Substantivum *χρηστότης* aber steht oft von Menschen: Gal. 5, 22 [Commentar S. 132], Kol. 3, 12. Ols hausen findet den Anklang an *Χριστός*, auf den die Apologeten oft anspielen [*χριστός* nach dem Itacismus unser Wort ausgesprochen], schon hier bei Paulus [dagegen Meyer].

Εὐσπλαγχνος liest man auch in der classischen Sprache; doch dort wird *σπλάγχνα* und *εὐσπλαγχνος* vielmehr vom Muth gesagt = Herz. Im N. T. ausserdem noch 1 Petr. 3, 8; gutherzig. Der Gebrauch des Substantiv's, wie in *σπλάγχνα οἰκτιρῶν* (Kol. 3, 12), ist ganz hebräisch. *Χαρίζεσθαι* (Kol. 2, 13. 3, 13. 2 Kor. 2, 7. 10. 12, 13) dem Beleidiger vergeben. *Ἐαυτοῖς* für *ἀλλήλοις* Kol. 3, 13. 1 Thess. 5, 13. „Wie Gott in Christus euch vergeben hat.“ Wie Matth. 6, 12. Luk. 11, 4 das Vergeben von Beleidigungen als Bedingung aufgeführt wird, unter welcher unsere Sünden vergeben würden, so hier als Nachahmung Gottes nach erlangter Vergebung. Denn so ist nach 5, 1 das religiöse Motiv hier aufzufassen. Dort nämlich wird die göttliche Sündenvergebung als etwas Fortwährendes, hier als eine einmalige Anstalt aufgefasst. Die Lesart uns. Verses schwankt zwischen der *rec. ὑμῖν* [Schott Ausg., Meyer] und *ἡμῖν* (Lachmann). Dieses ist vielleicht nur Verbesserung. Statt der *rec. ὁ θεὸς ἐν Χριστῷ* [Harless] ist auch *ὁ Χριστός* oder *ὁ θεός* ohne *ἐν Χριστῷ* gelesen worden. Es gab in der Kirche immer verschiedene Vorstellungen und Formeln über das Princip der Sündenvergebung.

Kap. 5 V. 1 u. 2 gehören noch zum Nächstvorhergehenden. Die Pflicht gegen Andere wird allgemein als Pflicht der Liebe ausgesprochen, und das Motiv 4, 32 wiederholt und erweitert. „Das Verhältniss Gottes und Christi gegen uns solle sich in unserm eigenen Leben fortsetzen und darstellen.“

V. 1. „Werdet Nachahmer Gottes als seine geliebten Kinder.“ Die Formel *μιμ. θεοῦ* steht hier allein — 1 Kor. 11, 1. [Schott. Ausgabe 10, 34] *μιμ. Χριστοῦ*. Zum Sinne dieses und des Folgenden vgl. 1 Joh. 4, 7—11 [theol. Ausl. 2 Bd. S. 250]. *Ἀγαπητοί* bedeutet wohl nicht liebenswürdige (Koppe: liebe, gute, vortreffliche), sondern eben

wie ihr geliebt werdet (4, 32). *Tέκνα* ist zwar nicht mit Olshausen als Wiedergeborene, aber doch im höheren, geistigen Sinne zu nehmen (Matth. 5, 48).

V. 2. Auch Christi Nachahmer. Er verwebt in das Motiv von der Liebe Christi gegen uns zugleich das von der Weihe der Menschheit für Gottes Sache. „Lebt in der Liebe,“ Gegensatz zu 4, 17 *περιπατεῖν καθὼς καὶ — περιπατεῖ*. *Ἠγάπησεν καὶ* — wie Gal. 2, 20 [Commentar S. 58]: aus Liebe zu uns —. Vgl. Röm. 8, 32. 1 Joh. 3, 16. In dieser Darstellung (aus Liebe) sollte zugleich das Freiwillige und das Segensvolle des Werkes Christi ausgesprochen werden. „Zur Darbringung und zum Opfer Gott angenehm.“ *Παραδιδόναι ἑαυτόν* und *παραδοθῆναι* (nämlich von Gott — etwas Anderes ist das *παραδιδόναι* des Judas —) ist Beides gleich gebräuchlich von der Aufopferung Christi: V. 25. Röm. 4, 25 [Commentar S. 135], Gal. 1, 4 (*διδόναι ἑαυτόν*), 2, 20. Luk. 22, 19 (*τὸ σῶμα διδόμενον*). Aber *τῷ θεῷ* gehört nicht zum *παρέδωκε* [Holzhausen], sondern zu *ὁσμὴν εὐωδίας*; denn nie ist bei dem Apostel von einer Darbringung an und für Gott die Rede. *Προσφ.* und *θυσία* sind ohne specielle Unterscheidung (unblutiges und blutiges Opfer) als die zwei Hauptworte aus der Opfersprache angewendet; vielleicht soll die Zusammenstellung nur das vollkommene Opfer bedeuten (Ps. 40, 7), nicht mit Harless aufzufassen: der Opfer war und sich als solches darbrachte. *Θυσία* heisst Christus auch Hebr. 10, 12 [und sonst in diesem Kap.], 1 Kor. 5, 7 wird von ihm *θύεσθαι* gebraucht. Auch *ὁσμὴ εὐωδίας* ist aus der Opfersprache: lieblicher Opferduft 1 Mos. 8, 21. 3 Mos. 1, 9 und sonst [2, 12. 3, 5] bei dem Alexandr. Von Opfern, die Menschen brächten, steht im uneigentlichen Sinne *ὁσμὴ εὐωδίας* 2 Kor. 2, 15. Phil. 4, 18. Aber dieses Opferbringen ist wohl nicht vom Sühnopfer zu verstehen, es würde dann in dem Satze nur eine Ausführung des *ἡγάπ.* *ἡμᾶς* lie-

gen — aber diese doch zu bedeutsam, zu geflissentlich dabei stehen. Dann übrigens wäre (was selbst Harless und Ols-hausen zugestehen) Christus nicht Sühnopfer durch Stellvertretung, sondern durch gottgefällige Gesinnung. Aber der Tod Jesu wird hier auch nicht blos, wie die meisten Neueren, auch Usteri [*Lehrbegr.* 4te Aufl. S. 113] annehmen, als ein Beispiel der Gesinnung hingestellt. [„Der Zusammenhang enthält nun dieses: Christus hat uns in seiner Gott gefälligen Hingebung ein Vorbild hinterlassen.“ Dagegen auch Meyer, mit Verweisung auf die constante neutestamentliche und insbesondere auch Paulinische Anschauung des Todes Jesu als des *ἱλαστηρίου*.] Vielmehr wird er wohl als Opfertod in dem Sinne dargestellt (als Symbol), dass in demselben die Menschen zu derselben Gesinnung wie Er, Christus, verpflichtet worden seien. Also: welcher für sich und für die Menschen Gott angenehm war in seinem Tode.

Nun folgen V. 3 ff. mehr innerliche Pflichten, solche, die in Bezug auf die Würde des eigenen Lebens stehen. *Πορνεία* geht im N. T. mehr auf die Gesinnung, *ἀκαθαρσία* mehr auf die Handlungen. Deswegen wird auch der *ἀκαθ.* das *πᾶσα* beigelegt (die neuere Kritik [Lachmann und Rückert] setzt dieses nach dem Subst.). *Ἀκαθαρσία* und *πλεονεξία* sind verbunden, wie 4, 19. *Μηδὲ* — *ὑμῖν* entspricht dem *ἀρθῆτω ἀφ' ὑμῶν* 4, 31: nicht einmal erwähnt, d. i. nicht als möglich gedacht. Vgl. 1 Kor. 5, 1. *Ἅγιοι* stehen hier in speciellerer Bedeutung als sonst gewöhnlich; es sind nicht blos Gottgeweihte, sondern für eine sittliche Bestimmung Berufene und Geweihte 1 Petr. 1, 15.

V. 4 werden Reden solcher Art — hier anders als 4, 29 — als den Menschen selbst schändend aufgeführt. Die Bezeichnungen sind ganz aus dem griechischen Leben hergenommen, weil dort diese Vergehungen eigentlich zu Hause waren. *Αἰσχρότης*, wie *turpitude* = *αἰσχρολογία* Kol. 3, 8.

Dasselbe im Allgemeinen war *σαπρός λόγος* 4, 29. *Μωρολογία*: Thorheit in Reden, mit der Bedeutung des Unwürdigen und Unanständigen; *Plautus*: *stultiloquium* [*Mil.* 2, 3. 25]. Auch bei den Römern findet sich *morologus* [*Plaut. Persa* 1, 1. 50: *amoris vitio non meo nunc tibi morologus fio*]. Luther übersetzt: Narrentheidinge (das Simplex Theidinge hat er Hiob 35, 16 und sonst [*Hesek.* 22, 28. *Jerem.* 23, 32] = Reden). Die jüdische, stärkere, religiöse Bedeutung des *μωρός* gehört wohl nicht hierher: *Matth.* 5, 22. *Röm.* 1, 22 [*μωραίνεσθαι*, *Commentar* S. 50], 2 *Tim.* 2, 23. *Tit.* 3, 9. *Εὐτραπεία* bedeutet zuerst Gewandtheit in Witz und Scherz, bei den Alten im guten Sinne. Hieronymus verstand daher auch hier ganz im Allgemeinen *facetiae* [wenigstens scheint er zuletzt die *scurrilitas*, wie er unser Wort zunächst übersetzt, zu beschränken auf eine *jocularitas*, *ut risum moveat audientibus*], wogegen schon Erasmus gesprochen hat. [*Annotatt.* S. 611: *sentit urbanitatem scurrilem et indignam gravi viro. Tametsi Hieronymus ejusmodi quoque sales, qui tantum risus caussa dicuntur, indignos esse putat vere Christianis.* Er dagegen, bemerkt er im Gefühl seiner eigenen Ueberlegenheit nach dieser Seite hin, ertrage Scherze, gelehrte nämlich und geistreiche, nicht aber solche, die auf Kosten der Achtung gegen die heilige Schrift, namentlich von Mönchen, geübt würden.] Auch Luther übersetzt zu allgemein: Scherz. Viele solche Bezeichnungen (auch *ἀστεία*) erhielten selbst in der heidnischen Welt bisweilen einen zweideutigen Sinn. So wird auch *εὐτράπελος* und *εὐτραπεία* schon bei Pindar [*Pyth.* 1, 178. 4, 146] von Hinterlist gebraucht; wie das lateinische *urbanus* eine Nebenbeziehung auf's Schlechte erhielt. [Man vergleiche als Gegensätze Stellen, wie die bei *Cicero* *ad Fam.* 3, 8: *te hominem non solum sapientem, verum etiam, ut nunc loquimur, urbanum, non arbitrabor genere isto legationum delectari*, und

dann schon bei *Horat. Epist.* 1, 15. 26. *Maenius, ut rebus maternis atque paternis fortiter absumtis urbanus coepit haberi*, womit er nur zu dem älteren Sprachgebrauch (daher das *ut nunc loquimur* des Cicero) zurückkehrte: *Plaut. Trin.* 1, 2. 162: *nihil est profecto stultius neque stolidius, quam urbani assidui cives, quos scurras vocant.* Vgl. *Catull.* 22, 2.] Es war natürlich, dass im Christenthum Alles, was heidnischer Art und Abkunft war, in unehrbare Bedeutung überging. Also bedeutet unser Wort: unwürdiger Scherz, *scurrilitas*. Auch Chrysostomus hat eine Homilie: ὅτι οὐ δεῖ εὐτραπελίζειν τὸν ἀσκητήν. [Seine Erklärung des Wortes *homil.* 17: εὐράπελος λέγεται ὁ ποικίλος, ὁ παντοδαπός, ὁ ἄστατος, ὁ εὐκολος, ὁ πάντα γινόμενος.] „Schändlich, unwürdig, leichtfertig,“ dieses ist die absteigende Gradation in den drei Worten. Τὰ οὐκ ἀνήκοντα, oder wie Lachmann [und Rückert] lesen ἃ οὐκ ἀνῆκεν, gehört zu allem Vorigen, und ist durchaus so viel als καθὼς πρόπει ἀγίοις V. 3. Das Schickliche, *decorum*, hat bei Paulus immer höhere, sittliche Bedeutung. Das Wort steht auch Kol. 3, 18. Philem. 8. *Εὐχαριστία* ist von Hieronymus [*forsitan igitur gratiarum actio in hoc loco non ista est nominata, juxta quam gratias agimus Deo, sed juxta quam grati sive gratiosi et salsi* (nicht zu lesen: *falsi*) *apud homines appellamur*, wodurch er freilich seiner oben gegebenen Erklärung von εὐτραπελία fast widerspricht] und den meisten Neueren in der Bedeutung anmuthiges, holdseliges Betragen genommen worden. Vgl. χάρις 4, 29. So steht bei dem Alex. Sprüchw. 11, 16 γυνὴ εὐχάριστος ἐγείρει ἀνδρὶ δόξαν [schon von Hieronymus zum Zeugniß für jene Erklärung aufgeführt und durch Theodotion und Symmachus, die beide γυνὴ χάριτος haben, verstärkt]. Auch Josephus spricht von einer εὐχαριστία πρὸς τινα [das gefällige, feine Betragen gegen Jemanden, *Antiqq.* 3, 3]. Doch ist diese Bedeutung zu ungewöhnlich. Viel-

mehr ist es hier, wie Harless [Meyer und de Wette] richtig bemerken, (so auch εὐχάριστος Kol. 3, 15) wie immer Dank gegen Gott, Dankrede, frommer Ausdruck; und die Vorschrift des Apostels dieselbe wie ἐν παντὶ εὐχαριστεῖτε 1 Thess. 5, 18, und Aehnliches Jacob. 5, 13. Diese, die fromme Rede, steht am Angemessensten jenem Leichtsinn im Sprechen entgegen.

V. 5 — 7 folgen allgemeine Ermunterungen zu solcher würdiger Lebensweise. Γὰρ steht in allgemeiner Verbindung mit dem Vorigen: nothwendig soll es so sein, denn diese Unwürdigkeit macht unfähig für das höhere, geistige Leben. Dasselbe und von denselben Vergehungen Gal. 5, 21 [Commentar S. 132]. Die gewöhnliche Lesart ist ἐστέ, die neuere Kritik [Meyer, Hahn] hat statt dessen ἔστε eingeführt, natürlich als Imperativ zu nehmen — nur Harless fasste die Form als Indicativ. [„Das wisst ihr wohl, was solche Lasterhafte erwartet, darum seid nicht lasterhaft,“ ist eine besser motivirte Ermahnung als: „wisset dass — darum seid nicht lasterhaft.“ So auch Meyer und de Wette.] Die Verbindung des εἰδέναι und γινῶναι [nach de Wette weder durch den Hebräismus noch durch den Gräcismus genugsam gerechtfertigt] ist ähnlich dem γνόντα γινώσκειν, was sich oft bei dem Alex. findet 1 Mos. 15, 13 u. a. Theodotion hat Jerem. 42, 19 auch ἔστε γινώσκοντες [auch der Alex. Jerem. 49, 22, jedoch mit schwankender Lesart]. „Wisst es recht, bestimmt.“ Πόρνος — πλεον. ganz wie V. 3 die Abstracta standen. Das ὅς ἐστιν εἰδῶλ. ist sehr verschieden geschrieben worden; Lachmann hat statt dessen ὅ ἐστιν. εἰδ. Aber das Mascul. ist passender, da nicht das Wort erklärt werden sollte, sondern der Begriff. Aber auch Kol. 3, 5 steht εἰδωλολατρεία neben πλεονεξία, daher der Zusatz auch hier wohl nur zu dem Letzten gehört [Meyer]. Doch der Sinn ist wohl nicht bloß der, wie ihn Rückert findet: so gut

wie Götzendiener, Heide; überhaupt nichts besser oder sofern aus dem Götzendienst alles Böse stamme, Weish. 14, 27 [ἡ γὰρ τῶν ἄνωνύμων εἰδώλων θρησκεία παντὸς ἀρχὴ κακοῦ καὶ αἰτία καὶ πέρας ἐστίν]. Auch ist es nicht uneigentlich zu nehmen: Götzendienst treibend mit dem irdischen Gut Matth. 6, 24. Phil. 3, 19. So Theodoret [S. 430: εἰδωλολατρείαν δὲ τὴν πλεονεξίαν ἐκάλεσε κατὰ τὴν τοῦ κυρίου φωνήν Matth. a. a. O.] und die Folgenden. Sondern Paulus meint, dass die Gesinnung, welche sich unbedingt an das Irdische halte, Eins und Dasselbe sei mit Heidenthum = Verlorenheit in die Welt Röm. 1, 18 ff. [Commentar S. 51]. „Dass — keinen Besitz hat im Reiche Christi und Gottes.“ In dieser Stelle ist das göttliche Reich wohl mehr vom jenseitigen als vom irdischen zu verstehen. Diese Gesinnung, meint er, mache unfähig für eine höhere, geistige Gemeinschaft. Vgl. 4, 30. Βασιλ. τοῦ Χριστοῦ καὶ Θεοῦ steht nur hier so zusammen [de Wette: ungewöhnlich bei Paulus]; gewiss nicht als wenn dieses verschiedene Reiche wären, wie denn Grotius ein irdisches und himmlisches fand. Vielmehr will der fehlende Artikel vor Θεοῦ anzeigen (Olshausen), dass es Ein Reich sei, nicht aber, wie Hieronymus [S. 643: *ipsum Deum et Christum intelligamus, quia et quum tradiderit regnum Deo et Patri, non erit Pater omnia in omnibus, sed Deus omnia in omnibus. Ubi autem Deus est, tam Pater quam Filius intelligi potest*], Beza, Rückert und Harless wollten, dass es Ein Subject sei, Gott und Christus. [Hiergegen auch Meyer.] Und die Zusammenstellung hat hier wohl noch den besondern Sinn: sie gelangen nicht in das Reich Christi, weil dieses das Gottesreich ist, die edelste, geistige Gemeinschaft. Christi Reich kommt ausser den drei Evangelien (Matth. 16, 28) auch vor 2 Tim. 4, 1 u. 18.

V. 6 u. 7 werden hinzugefügt in Beziehung auf Beschönigungen des Lasters im heidnischen Leben [Koppe], wohl

nicht gerade nur auf die bei den Philosophen. Vgl. 2 Petr. 2, 2. 10. Jud. 8. Apoc. 2, 6. 14 f. Ebendasselbe Gal. 6, 7 [Commentar S. 140]. „Niemand täusche euch mit leeren Reden.“ *Κενόν* ist nicht bloß bedeutungs-sinnlos, sondern ohne den höheren Sinn des Lebens, was 1 Tim. 6, 20. 2 Tim. 2, 16 *κενοφωνία* heisst. *Διὰ ταῦτα* ist wohl — diess ist auch die gewöhnliche Auffassung [Meyer, de Wette] — auf jene Werke zu beziehen [V. 5], nicht auf die entschuldigenden Reden. Er will aus den Erfolgen, Geschicken des Heidenthums selbst erweisen, dass der Geist desselben böse sei. Ganz gleich in Wort und Sinn ist Kol. 3, 6. „Darum kommt das göttliche Strafgericht über die ungehorsamen Kinder.“ Ueber *υἱοὶ τῆς ἀπειθείας* s. zu 2, 2 [S. 57]. Eben so heisst es vom Strafgerichte über die Heiden Röm. 1, 18 [Commentar S. 41]. Es sind gewiss nicht zukünftige Strafen zu verstehen — er weist ja vielmehr auf sie schon hin — sondern er scheint im ganzen damaligen Weltzustande ein Strafgericht über die Heiden gefunden zu haben. Wie es ja auch sonst geschah — nur dass Paulus diese Strafe als positive, übernatürliche auffasst.

V. 7. *Συμμέτοχοι* sind wohl, wie 3, 6, Theilnehmer am Geschehe. So Hieronymus, Erasmus, Koppe [*cavete igitur, ne eadem sors vobis accidat*]. Wenn es als Theilnehmer an der Handlungsweise gefasst würde; würde der Satz doch überflüssig dastehen. Dieses wird auch V. 11 durch *συγκοινωνεῖτε* ausgedrückt. [Meyer bezieht das *αὐτῶν* auf die *υἱοὺς τῆς ἀπειθείας*, deren Mitgenossen die Christen werden, wenn sie die nämlichen Sünden üben.]

Aber hier lenkt er nun, indem er die innerliche, höhere Reinheit des Gemüths darstellen will, zu welcher sie berufen seien, in eine grössere Darstellung ein, in welcher er darlegt, dass sie zu lichtreiner Gesinnung bestimmt seien. Das Bild des Lichtes für die Gesinnung der neuen Zeit

braucht nicht aus der messianischen Sprache genommen zu sein (Jes. 60, 1). Es war, wie im Oriente so auch bei den Hebräern — in der classischen Welt weniger als bei Plato, bei diesem in seiner orientalischen Form — für das menschlich Edle wie für das Göttliche, zugleich aber auch für die Glückseligkeit des Lebens, das überall gangbare Bild. Es liegt (auch in unserer Stelle) gewöhnlich ein Doppelsinn in demselben, wenn es in der sittlichen Bedeutung gebraucht wird, sodass es neben den innerlichen Vorzügen Reinheit, Klarheit zugleich die Tageshelle, die Offenheit anzeigt, welche das Gute nicht scheue, ja suche. Vgl. Joh. 3, 19—21 [*theol. Ausl.* 1 Bd. S. 129], 12, 35 f. 1 Joh. 1, 7. 1 Petr. 2, 9. Röm. 13, 11 f. [*Commentar* S. 371].

V. 8. Wieder werden die Heidenchristen angeredet, wie 2, 2 ff. [S. 52]. „Ihr waret vormals Finsterniss; nun aber (ἐστέ) Licht im Herrn.“ Die Abstracta sind mit Bedeutung gesetzt, wie bei Johannes, also σκότος mehr [de Wette] als ἐσκοτισμένοι 4, 18. Ἐν κυρίῳ: durch ihn, oder in ihm (in christlicher Weise). Ὡς τέκνα φωτός als solche, welche sich das Licht angehen lassen. Ὅτι φωτός stehen ausser bei Johannes auch 1 Thess. 5, 5.

Nun V. 9 u. 10 die Ausführung des Bildes, eben in jenem Doppelsinne. „Dem Lichte gehört jede Tugend an, so wie das Vermögen, das Gute zu erkennen und zu wählen.“ Καρπὸς φωτός ist uneigentlich gesagt, wie καρπὸς πνεύματος Gal. 5, 22 [*Commentar* S. 132]. Auch hier war sonst πνεύματος herkömmliche Lesart; seit Griesbach [— Hahn] liest man φωτός, wie diess auch durch den Zusammenhang gefordert ist. „Die wesentlichen Wirkungen des Lichtes bestehen in Güte, Gerechtigkeit und Wahrheit.“ Ἀγαθωσύνη ist wohl hier nicht Güte als Milde gedacht (Röm. 15, 14), sondern die gute Beschaffenheit des Lebens. — Ἀλήθεια ist hier das christlich Rechte 1 Kor. 5, 8. Die drei Worte

bezeichnen die christliche Tugend wahrscheinlich von den drei Seiten: die innerliche, die im Verhältniss zu Menschen, die höhere, auf Gott bezogene.

V. 10. *δοκιμάζοντες* steht hier wohl abgebrochen, wie 4, 2 [S. 104] u. a., gehört nicht zu *περιπατεῖτε* V. 8. Denn V. 9 ist kein Zwischensatz — die Parenthese, auch bei Lachmann [Hahn, Harless, de Wette u. Meyer] ist unpassend — es gehören vielmehr V. 9 u. 10 zusammen; beide Verse geben Eigenschaften des Lichtes an, die der Apostel als in sich verbunden ansieht. „Dabei prüfend, was Gott gefalle,“ eben durch das Licht in euch. Hier ist *ὁ κύριος* wohl Gott; denn die Formel *εὐάρεστον τῷ θεῷ* ist altisraelitisch. *δοκιμάζειν* ist meist zugleich prüfen und wählen. Röm. 2, 8 f. 1 Thess. 5, 21 spricht der Apostel von derselben sittlichen Dokimasie. Vgl. Röm. 12, 2 *δοκιμάζειν τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ* [Commentar S. 341].

V. 11 giebt das Lichtvolle in Beziehung auf Andere an: nicht Theil nehmen soll man an dem Finstern, es an die Helle hervorziehen. *συγκοινωνεῖν τοῖς ἔργοις* wie *κοινωνεῖν ἁμαρτίαις* 1 Tim. 5, 22. Apoc. 18, 4 [*συγκοινωνεῖν*]. „*Ἀκαρπα* nennt er jene Werke mildernd für verderbliche, wie *ἄχρηστος* Philem. V. 11, *ἄλυσιτελής* Hebr. 13, 17. Vgl. Röm. 6, 21 *τίνα καρπὸν εἶχετε*; Oder das Wort heisst: nur den Schein von Früchten habend. Aber Frucht ist hier (anders V. 9) Erfolg, Vergeltung. „Vielmehr (*μᾶλλον* δέ 4, 28) zieht sie hervor, oder bessert sie.“ Beides liegt gewöhnlich zugleich in *ἐλέγχειν* — Joh. 3, 20 [theol. Ausl. 1 Bd. S. 129], vgl. 1 Kor. 14, 24.

Dieses *ἐλέγχειν* wird nun im Folgenden bis V. 14 ausgeführt. „Die Untugend sucht die Finsterniss, die Tugend zieht aus ihr bessernd hervor.“ *Τὰ κρυφῇ γινόμενα* geht gewiss nicht auf die heidnischen Mysterien — Grotius, Elsner, [Wolf, Michaelis, Holzhausen] — denen wenigstens

das Schändliche nicht nachgesagt werden konnte, sondern es sind Uebelthaten, welche das Licht scheuen, wie Joh. 3, 20. *Αὐτῶν* geht nicht auf ἔργα, sondern ist auf die Thäter zu beziehen [Rückert]. *Αἰσχρόν* — λέγειν, wie V. 3: das Sprechen davon ist fast sündlich. Weder mit dem folgenden Vers steht dieses im Widerspruche — Viele fassten daher V. 12 mit einem obgleich [Koppe und Rückert: zwar sind ihre heimlichen Sünden nicht von der Art, dass sie mit Ehren genannt werden können, doch kommt es Euch, als Kindern des Lichtes zu, sie zu überführen von der Schlechtigkeit ihres Thuns] — noch mit den Aufführungen heidnischer Laster, wie Röm. 1, 24—27. Es ist die Hyperbel der Indignation, in welcher er spricht. [Koppe vergleicht als analogen Gedanken Isocrat. *ad Demonicum* S. 6 ἃ ποιεῖν αἰσχρόν, ταῦτα νόμιζε μηδὲ λέγειν εἶναι καλόν. Vgl. überdiess Sophocles *Oed. Tyr.* 1409: οὐ γὰρ αὐδᾶν ἐστ' ἃ μηδὲ δεῖν καλόν.]

V. 13 ist schwierig durch die sententiöse Sprache: es ist ein Maschal, ähnlich wie Gal. 3, 20 [Commentar S. 81; de Wette: der Verfasser habe unklar gedacht und noch unklarer sich ausgedrückt]. Das Eigenthümliche solcher Sprüche besteht in dem Parallelismus der Glieder und der Doppelsinnigkeit der Worte. Gewöhnlich auch liegen sprüchwörtliche Formeln zu Grunde, wie hier das *φῶς ἐλέγχει τὰ πάντα*, ein bei den Griechen gewöhnliches Wort, wovon Wetstein zu uns. St. Beispiele gesammelt hat. Vgl. *Kuinoel interpretatio gramm. loci Ephes.* 5, 13. 1791; abgedruckt auch in *Velthusen's, Kühnöl's und Ruperti's Commentatt. theoll.* 3. S. 173 ff. Dem Sinne nach gehört der Vers zu *μᾶλλον δὲ ἐλέγχετε* V. 11. Ἐλέγεσθαι und φανεροῦσθαι bedeuten dasselbe: zur Besserung an das Licht gezogen werden. Daher muss ὑπὸ τοῦ φωτός im ersten Satze zum Prädicat [Chrysostomus *hom.* 19], nicht φανεροῦται bloß als solches genommen werden, was ganz müssige Tautologie sein würde.

Der zweite Satz giebt den Grund vom ersten: *πᾶν γάρ* —. [Folglich ist auch das Komma nach *φωτός* in den Ausgaben von Curcelläus, Beza, Griesbach zu tilgen.] *Φῶς* hat im Verse die zwei Bedeutungen, wie V. 8: Einwirkung des Lichtes — Lichthelle. Also: Alles Schlechte, was offenbar wird, wird es durch das Licht, da ja alles Offenbare lichthell, erleuchtet wird. Der erste Satz ist ganz wie 1 Kor. 2, 15 zu verstehen. Dort ist *πνευματικός*, was hier *φῶς*. Licht ist dem Apostel wohl nicht überhaupt das Reine und Gute, sondern das Christliche. Im zweiten Satze scheint *φανερούμενον* mehr die positive Bedeutung zu haben: lichthell, nicht gerade: an's Licht gebracht. Weil also die Sache des Guten die christliche ist, so sind die christlichen Menschen allein fähig, für sie zu wirken. Die Erklärungen der Stelle sind immer mehr unbestimmt, unklar, als verschiedenartig gewesen. Im zweiten Satze ist von Calvin her das *φανεροῦσθαι* oft als Medium mit activer Bedeutung genommen worden, wo die beiden Sätze dann ganz dasselbe bedeuten würden. [So auch Beza: *lux enim illud est, quod omnia facit manifesta*, Grotius, Wahl, Morus — dagegen auch de Wette.]

Andere Schwierigkeiten bietet V. 14. *Διὸ λέγει* ist wieder Formel des Citirens, wie 4, 8 [S. 109]. Bornemann [*scholia in Lucae evangelium* S. XLVIII sq.] fasst es absolut: *quo nomine dicunt, dicitur*, in dieser Hinsicht sagt man, kann man sagen, heisst es [hauptsächlich weil die citirten Worte nirgends sich fänden]. Grotius versteht *φῶς* aus V. 13. Und wie oben 4, 8, ist auch gewiss hier eine Stelle des alten Testaments gemeint. An einen altkirchlichen Hymnus, welcher sich an die alttestamentliche Sprache angeschlossen hätte, dachten Einige bei Theodoret [S. 432: *Τινὲς δὲ τῶν ἐρμηνευτῶν ἔφασαν, πνευματικῆς χάριτος ἀξιοθέντας τινὰς ψαλμοὺς συγγράψαι καὶ τοῦτο αἰνίτ-*

τεσθαι τὸν θεῖον ἀπόστολον ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῇ, nämlich 1 Kor. 14, 26], Michaelis, Reinhardt [*Moral* 3 Bd. S. 742], Storr, Flatt [Böhmer *Alterthumswissenschaft*. 2 Bd. S. 334], was hier eher annehmbar scheinen könnte, als oben. Vgl. 1 Kor. 14, 26. Endlich aber ist das Citat gewiss aus den anerkannten und noch vorhandenen Schriften alten Testamentes. Die Väter glaubten, aus einer verloren gegangenen oder apokryphischen Schrift: Origenes, Hieronymus [S. 647: *et quidem qui simpliei responsione contentus est, dicet in reconditis eum prophetis et his quae vocantur apocrypha haec lecta in medium protulisse (sicut in aliis quoque locis illum fecisse manifestum est), non quod apocrypha comprobaret, sed quo et Arati et Epimenidis et Menandri versibus sit abusus ad ea, quae voluerat, in tempore comprobanda.* Doch könnte auch, meint er weiter, der Apostel seine Worte dem heiligen Geist als Person in den Mund gelegt haben *ad exhortationem poenitentiae*, oder endlich er könne nach Art der Propheten („*haec dicit Dominus, quoniam Dominus locutus est*“) plötzlich in diese Worte ausgebrochen sein, *quae in se Christus loquebatur*, also in eine Rede Christi, vgl. Oeder *syntagma obs. seerr.* S. 697]. Epiphanius (*haeres.* 42) meinte, in dem Apokryphon des Elias habe so Etwas gestanden [daher auch unsere Stelle in die Apokalypse des Elias gekommen ist]. Vgl. Fabricius *Cod. apocr. N. T.* 1 Tom. S. 524. *Cod. Pseudep.* 1. 1074. 1105. [Noch Andere dachten an ein Apokryphum des Jeremias: Georgius Syncellus *Chronogr.* S. 21, qui, nach dem Urtheile Combefisius zu Hippolytus *de Antichristo* (*Opp. ed. Fabricius.* Tom. 1. S. 32) c. 65, wo die Worte als prophetische eingeführt werden (ὁ δὲ προφήτης λέγει), *illa Apocrypha versare potuit*, und Combefisius, der sich aber hierfür mit Unrecht auf Epiphanius und Hieronymus beruft. Vgl. *Commentar zum Galaterbr.*

S. 147. Unbestimmt Meyer: Paulus habe eine kanonische Schriftstelle beibringen wollen, statt dessen aber aus dem Gedächtnisse, das ihn getäuscht, ein Apocryphum citirt.] Der Kanon alten Testaments war zur Zeit der Apostel gewiss derselbe wie bei uns, und es ist nicht wahrscheinlich, dass Apokryphen von ihnen gebraucht worden sind. Aber es kann eine freie Zusammenstellung mehrerer Stellen alten Testaments sein, und wirklich [Meier] lässt sich unser Citat aus den beiden zusammensetzen: Jes. 26, 19 [dagegen K o p p e], wo der Alexandriner übersetzt hat: ἀναστήσονται οἱ νεκροὶ καὶ ἐγερθήσονται οἱ ἐν τοῖς μνημείοις, und 60, 1: φωτίζου, φωτίζου Ἱερουσαλήμ, ἥκει γάρ σου τὸ φῶς, καὶ ἡ δόξα κυρίου ἐπὶ σε ἀνατέταλκεν). Viele verglichen auch noch Jes. 52, 1 u. 2, wo die Worte vorkommen: ἐξείργου — ἐνδύσαι τὴν ἰσχύν σου — ἀνάστηθι. [Klausen *Hermeneutik* S. 416, Baumgarten, Holzhausen combiniren Jes. 9, 2 u. 60, 1.] Viele haben nur Eine von diesen Stellen angenommen: [Martianay und] Calvin die erste, Erasmus [*annotatt.* S. 613: *quibusdam de suo admixtis*, nach Vorgange des Thomas], Olshausen und Harless die zweite, Bengel die dritte [dagegen Rückert und de Wette nur das allgemeine Ergebniss einer Anführung unbestimmt woher finden]. Den Namen Christus konnte Paulus leicht einschalten, da besonders die zweite und dritte der angeführten Stellen im Judenthum durchaus messianische Bedeutung hatten. Διό ist entweder: weil durch Ermahnung Licht wird; oder: weil das Lichtartige christlich ist. „Erwache, der du schläfst, und stehe von den Todten auf; alsbald wird dir Christus erscheinen.“ *Ἐγειραι* ist *rec.* [auch bei Hippolytus], Lachmann [und Hahn] haben sie beibehalten; Griesbach [Rückert, Knapp, Scholz, Schottische Ausg.] lesen *ἐγειρε*; beides gangbar. Schlaf ist hier allein im sittlichen Sinne gebraucht, Tod wie 2, 1 ff. [S. 53], 1 Tim. 5, 6.

Hier lagen beide Bilder in dem der finstersten Nacht, von welchem die Stelle ausgeht. Also bedeuten sie ein Leben ohne Kraft und Freude. Dann also wird dir Christus erscheinen, wenn du zum Lichte herangekommen bist, d. h. du wirst in eine enge, sittliche Verbindung mit Christus kommen. Ἐπιφάνειν steht ganz so wie ἐπιφαίνειν (Tit. 2, 11. 3, 4), *illucescere*, wie immer: wird dir aufgehen, erscheinen. Unrichtig übersetzt mit der *Vulg.* [*et illuminabit te Christus*] Luther: wird dich erleuchten, was heissen müsste φωτίσει σε. In der lat. Kirche, auch bei Theodoret [in dessen Texte, wie aus seiner Bemerkung sich ergibt, ἐπιψάσει nicht aber mit folgendem σου, wie man gemeint hat, herzustellen ist], ist oft ἐπιψάειν gelesen worden, entweder ἐπιψάσεις τοῦ Χριστοῦ, *continges Christum*, oder ἐπιψάσει σοι ὁ Χριστός *continget te Christus*. [Der ersteren Lesart gedenkt schon Chrysostomus S. 128: οἱ μὲν ἐπιψάσεις φασὶ τοῦ Χριστοῦ, οἱ δὲ ἐπιψάσει σοι ὁ Χριστός, μᾶλλον δὲ τοῦτό ἐστι, der letzteren Hieronymus: *continget te Christus*, indem er diese Lesart mit einem von ihm in einer Kirche gehörten Vortrag in Verbindung bringt, bei welchem der mit Beifall gehörte Redner die ganze Stelle auf Adam gedeutet, dem, auf Golgatha begraben, diese Prophetie bei'm Leiden Christi in Erfüllung gegangen sei: *surge Adam qui dormis et exsurge a mortuis, et non, ut legimus, ἐπιψάσει σοι Χριστός, sed ἐπιψάσει.*] Bei jener Lesart ist Wort und Sinn unpassend, und wahrscheinlich ist sie aus den Erzählungen der Evangelien von Todtenerweckungen Jesu durch Anrühren entstanden (Mark. 5, 41. Luk. 7, 14).

V. 15 bis 17 u. V. 18 bis 20 folgen zwei sinnvolle Zusätze zu dem, was er gegen die Theilnahme an heidnischem Sinn und Sitte gesagt hatte. „Sie sollen auch den Schein der Theilnahme meiden, und (was damit gewöhnlich zusammenhing) die Gelegenheit verführt zu wer-

den — und Fröhlichkeit, Freude in ihrer geistigen, christlichen Weise suchen, nicht die des heidnischen Lebens.“ *Βλέπειν* mit *πῶς* steht auch 1 Kor. 3, 10, mit *ἵνα* 1 Kor. 16, 10: „wendet Sorgfalt daran.“ *Ἀκριβῶς* findet sich oft bei Lukas, ev. 1, 3 [*Commentar* S. 42], *ἀκριβῆς* AG. 26, 5, *ἀκρίβεια* 22, 3. Luther übersetzt: vorsichtiglich. Allerdings heisst es: mit Ueberlegung, *diligenter*; anders steht es 1 Thess. 5, 2. *Μὴ ὡς ἄσοφοι* verstärkt den Sinn: ihr, ja nicht dazu bestimmt, unweise zu sein. *Σοφοί* sind hier eigentlich Kluge, aber im höheren Sinne, auf die Verhältnisse merkend, sich darnach richtend; wie *ἄφρονες* V. 17, in einem ganz umgekehrten Wortgebrauch, als sonst gewöhnlich. Erklärend für unsere Stelle ist Kol. 4, 5 *ἐν σοφίᾳ περιπατεῖν πρὸς τοὺς ἕξω*; 1 Thess. 4, 12 *εὐσχημόνως περιπατεῖν πρὸς τοὺς ἕξω*. Eben den Schein der Theilnahme am Heidnischen meidend.

V. 16 gehört zu V. 15 und vervollständigt den Gedanken desselben. Dieses erhellt aus dem Particip und aus der parallelen Stelle Kol. 4, 5. Sinn: grosse Vorsicht sei nöthig in ihren Verhältnissen, in welchen so viel Verführung liege. *Καιρός* ist auch hier nicht blos Zeit, sondern Zeitläufe, Leben und Treiben in der Zeit, auch unter den Fremden, in dem *κόσμος*. Dasselbe sind *ἡμέραι*. Harless nimmt die Worte verschieden, *καιρός* vom rechten Zeitpunkte [*αἱ ἡμέραι* die Zeit des damals gegenwärtigen Lebens, vgl. 6, 13]. *Πονηραί* ist hier nicht vom Unglücke zu verstehen, wie 2 Tim. 3, 1 *καιροὶ χαλεποί* stehen, sondern es heisst: böse, unlauter im sittlichen Sinne. Die Formel ist alt und gewöhnlich: *ἡμέραι πονηραί* 1 Mos. 47, 9; besonders hatte Paulus wohl Amos 5, 13 im Sinne: *καιρὸς πονηρῶν*, 6, 3 *ἡμέρα κακή*. Vgl. auch Gal. 1, 4. 1 Joh. 5, 19 *ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται*. *Ἐξαγοράζεσθαι τὸν καιρόν* steht auch Kol. 4, 5. Die Formel ist dunkel, vieldeutig. Das Medium muss die Be-

deutung haben: für sich. Aber das Wort kann bedeuten einkaufen; dann bezeichnet die Formel: Gelegenheit in der Zeit suchen, gebrauchen. Rückert: um jeden Preis Gelegenheit zum Guten suchen; ähnlich Olshausen [die Formel kann nur auf das vorsichtige, kluge Benutzen der Umstände zum Heil für sich und Andere bezogen werden]. Chrysostomus [mit Hinzufügung eines Gleichnisses, um seine Deutung klar zu machen *homil.* 19: οὕτω καὶ συ οἰκίαν ἔχεις μεγάλην, καὶ πίστιν ἀληθῆ. Ἐπέρχονται ὥστε λαβεῖν πάντα· δὸς ὁτιοῦν ἂν ἀπαιτήσῃ τις, μόνον τὸ κεφάλαιον διάσωσον, τὴν πίστιν λέγω] und die Späteren verstehen es: die Zeit nehmen, wie sie von Gott gegeben wird, nämlich mit ihrem Uebel. Oder das Wort heisst auskaufen, benutzen, *redimere tempus*, wie Theodoret erklärt: χρῆσθαι τῷ παρόντι καιρῷ. Hierfür verglich man *Antonin.* 6, 26: κερδαντέον τὸ παρόν [*Plut. Sertor.* S. 571. A. Sil. 4, 756.] In solcher Weise hat der Alex. Dan. 2, 8 καιρὸν ἐξαγοράζειν, aber in der Bedeutung: Aufschub suchen. Bretschneider: mit der noch kurzen Weltzeit vorsichtig sein [*lexic. s. v. ἐξαγοράζειν*; doch hält er auch die andere Deutung für möglich: *vos redimentes ex hoc tempore, i. e. recte vivendo, mala patiundo vos liberantes ex instantibus hujus temporis calamitatibus*. Hierher gehört auch Meyer: indem ihr euch den rechten Zeitpunkt zum Guthandeln zu eigen machet, nicht ungenutzt vorüberlasset]. Oder die Bedeutung des Wortes ist loskaufen, nämlich von der Sünde — so Calvin. Oder: um Etwas handeln, um es zu kaufen, *aestimare*. Diese Deutung, die auch Beza [*metaphora est a mercatoribus sumta, qui curiose merces considerant, — ostenditque Paulus, qua in re diligentes — quasi emtores esse nos oporteat*] und Grotius einschlugen, ist wohl hier und in der parallelen Stelle des Kolosserbr. die angemessenste: *aestimate tempora*, erwägt, beobachtet die Zeitläufe wohl — weil eben

viel Böses, viel Gelegenheit zur Verführung in ihr liegt. [Aehnlich versteht es de Wette von der klugen Auswahl des Zeitpunkts, aber nicht gerade für das ἐλέγχειν, wie Harless wollte, sondern, wie er zum Kolosserbr. S. 63 ausführt, überhaupt zum Handeln.] Luther's Uebersetzung: sich in die Zeit schicken, ist vielleicht nach richtiger Auffassung; nur die Worte mehr nach Röm. 12, 11: τῷ καιρῷ δουλεύοντες [Commentar S. 353].

V. 17 vervollständigt den Sinn von V. 16. Um nicht verführt zu werden, bedarf man neben der Vorsicht auch der vollkommenen Kenntniss des Guten. „Darum erweist euch (in gleicher Beziehung) nicht als Thoren, sondern als solche, welche verstehen, was Gottes Wille sei.“ Darum ist hier mehr: in dieser Rücksicht. Ἀφρων hat nach altem Sprachgebrauch (Ps. 14, 1) eine höhere Bedeutung: unfähig für das Göttliche oder Geistige. So Röm. 2, 20. 1 Kor. 15, 36. Μὴ γίνεσθε ist nicht: werdet nicht, sondern: erweist euch nicht. Συνιέντες, oder, wie Lachmann und Rückert lesen [dagegen Olshausen], συνίετε entspricht dem δοκιμάζειν V. 10, so wie dort εὐάρεστον τῷ κυρίῳ hier dem θέλημα τοῦ κυρίου, das ebenfalls dem alten hebräischen Stile angehört und das sittliche Gebot Gottes bezeichnet.

V. 18 bis 20 ist, wie gesagt — so fasste es auch Flatt — gegen die heidnische Freude, Fröhlichkeit gesagt. Eine reine, würdige sei zu suchen, nicht die des heidnischen Lebens. Einige, wie Koppe [*ad coetus christianos, non ad hominum privatorum in aedibus privatis mores h. l. imprimis respexisse Apostolum, ex v. 19 apparere videtur* und Holzhausen, was auch de Wette für möglich hält — dagegen Meier], bezogen die Warnung auf Missbräuche bei den christlichen Agapen 1 Kor. 11, 21. Diese könnten dem Zusammenhange nach hier nur insofern erwähnt worden sein, als sie aus dem heidnischen Leben herübergekommen

wären. *Μὴ μεθύσκεσθαι οἴνῳ* (1 Thess. 5, 7) ist wieder alte Formel. Vgl. Sprüchw. 23, 30 [*μεθύσκεσθαι ἐν οἴνοις*, 20, 1]. Immer nimmt die ermahnende Sprache des Apostels gern die Form solcher heiligen Sprüche an. Dadurch fiel bei solchen Aufforderungen die Nothwendigkeit einer Begründung weg, deren es ja auch sonst nicht bedurfte. Nur auf die Folgen des hier Verbotenen macht er aufmerksam. *Ἐν ᾧ* nämlich *τῷ μεθύσκεσθαι* [Koppe]. Es ist nicht *ὃ ἐστίν*, sondern: darin liegt, daraus folgt. *Ἀσωτία* steht noch Tit. 1, 6. 1 Petr. 4, 4, auch bei den Griechen, und *ἄσώτως* Luk. 15, 13 [Commentar S. 83], ein sehr bezeichnendes Wort für Zerrüttung durch Sittenlosigkeit, äusserliche und innerliche, der Habe, der Lebenskraft, der Gesinnung, entweder überhaupt oder unrettbar.

Das Folgende bis V. 20 stellt dieser heidnischen Freude die christliche Fröhlichkeit entgegen. Und zwar drei Seiten derselben stellt er dar als göttliche Freudigkeit: das Fromme, die Innerlichkeit derselben neben der Gemeinsamkeit, das Ununterbrochene, Stete. Auf die Begebenheit AG. 2, 15 ff. ist gewiss keine Rücksicht genommen, wie Grotius meinte. Die höhere Begeisterung ist ja hier bei dem Apostel keine Gabe Gottes, sondern ein Werk, das sie selbst schaffen sollen. „Werdet erfüllt vom Gottesgeiste,“ dieser ist das *πνεῦμα* vorzugsweise. Das werdet ist nicht blos: lasst ihn euch verliehen werden (wie *παραλλάγητε* 2 Kor. 5, 20, im Gegensatz von: widerstehen demselben AG. 7, 51), sondern, wie gesagt, hier ist die Geistesgabe allerdings Etwas, das eben so gut von ihnen selbst geschafft als ihnen gegeben werden soll.

V. 19. Die beiden Sätze sind durch sowohl — als auch aufzufassen, einfach neben einander gestellt, aber im Sinne enger zu verbinden. „Sowohl äusserlich hervortreten soll jene Begeisterung in geistig-würdiger Weise, als in in-

nerlicher Fülle bestehen.“ *ἑαυτοῖς* = ἀλλήλοις, wie 4, 32. „In Psalmen, Hymnen und geistigen Liedern.“ Diese drei Worte sind gewiss nicht ästhetisch kunstgemäss von einander unterschieden worden, aber doch gewiss nach einem herrschenden Gebrauche, daher auch Kol. 3, 16 neben einander. Doch gewiss ist der Unterschied nicht der, den Harless annimmt, dass Oden der allgemeine Ausdruck sei, Psalmen der der Judenchristen, Hymnen der Heidenchristen [ohne dass eine Verschiedenheit der Form oder des Inhalts nachweisbar sei — dagegen auch Meier]. Es entsprechen vielmehr die Ausdrücke den hebräischen Worten *Thehilla* [תהלה], *Mis-mor*, *Schir*, d. i. Danklied, Loblied, Gefühlsdichtung (lyrische). Christliche Psalmen werden auch genannt 1 Kor. 14, 26, Oden oft Apoc. 5, 9. 14, 3. 15, 3. *Πνευματικὴ* gehört, wie Rückert [und Meyer] bemerken, nach Wort und Sinn nur zu den Oden. Psalmen und Hymnen hatten im allgemeinen Sprachgebrauche schon eine höhere Bedeutung. Lachmann hat nach *Cod. B.* *πνευματικαῖς* als zweifelhaft bezeichnet [Meyer leitet die Auslassung aus dem Homöoteleuton her]. *Πνευματικόν* mag entweder bedeuten: vom Geist eingegeben oder dem Weltlichen entgegenstehen; Beides findet auch Röm. 1, 11 Statt [Commentar S. 34]. Immer ist es geistlich d. i. christlich. „Auch in euren Herzen singend und preisend dem Herrn.“ *Ψάλλειν* wie 1 Kor. 14, 15. Der Gegenstand desselben sind eben *ψαλμός* und *ὕμνος* im Vorigen, von ᾄδειν die ᾠδαί. *Ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν* — statt welcher Stellung die neuere Kritik, Lachmann [u. Rückert], *ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν* vorgezogen hat, bedeutet: still bei euch. [Hieronymus: *Deo non voce sed corde cantandum.*] Die Väter und Meier (um den Satz dem vorigen gleich zu machen), nahmen *ἐν τῇ καρδίᾳ*: herzlich; dieses würde *ἐκ καρδίας* sein, wie Harless schon bemerkt hat. Im Kollusserbr. ist blos von diesem innerlichen Singen die

Rede. Bei τῷ κυρίῳ ist gleichgültig, ob es von Gott oder von Christus verstanden werde. Wohl das Zweite, da ja hier das eigenthümlich Christliche ausgedrückt werden soll. Der Dativ bezeichnet: für, über ihn. Er braucht nicht gerade zu bedeuten: ihn namentlich, ausdrücklich besingend — wofür man *Plin. Epist.* 10, 97 *carmen Christo quasi Deo dicunt secum invicem* oft verglichen hat; der älteste Hymnus dieser Art (ὕμνος τοῦ σωτήρος) steht unter *Clem. Alex. Werken Paedag.* 34 [herausgegeben von Piper *Clementis hymnus in Chr. salvatorem. Gotting.* 1835, abgedruckt bei *Olshausen monumenta histor. eccl. Vol. I. S. 279 ff.*] — sondern: auf ihn bezogen, in christlicher Weise.

V. 20. Fortwährende fromme Freude. Ganz gleich und in demselben Zusammenhange ist Kol. 3, 17. *Εὐχαριστεῖν* ist also = πάντοτε χαίρειν [1 Thess. 5, 16] nach dem apostolischen Gedanken, dass alles christliche höhere Gefühl Danksagung sein solle. Vgl. V. 4. Röm. 14, 17. Phil. 3, 1. Das πάντων in ὑπὲρ πάντων ist wohl nicht Masculinum, wie die Väter meinten, sondern Neutrum: für Alles; nicht nur heisst diess: auch für die Uebel des Lebens, sondern überhaupt für alle Fälle, Ereignisse des Lebens. [Hieronymus: *ut non tantum pro his, quae bona putamus, sed etiam, quae nos coarctant et contra nostram veniunt voluntatem, in Dei praeconium mens laeta prorumpat.*] Gott und Vater, nämlich Christi, welcher hier vorhergeht, wie 1, 3 [S. 21]: Gott, dessen Sache die christliche ist. „Im Namen Christi“ — Joh. 14, 13 [theol. Ausl. S. 90] — mit vielen andern Formeln abwechselnd: sein eingedenk, ihn nennend; also nicht blos: zu seiner Ehre, sondern in Beziehung auf ihn.

V. 21 gehört zwar noch zum Vorigen (auch Luther übersetzt: und seid unter einander unterthan), aber nicht dem Sinne nach, sodass ὑποτάσσεσθαι etwa, wie 1 Kor. 14, 32, auf das Gemässigte, Ruhige in den Aeusserungen wahrer Be-

geisterung sich bezöge. Sondern es macht den Uebergang zum Folgenden bis 6, 9, wo specielle Ermahnungen gegeben werden. Die sittliche Ermahnung geht aber nun über zur Erläuterung des christlich Gesellschaftlichen, und dessen, was damals bürgerliches Leben heissen konnte. Der Apostel will Alles vom Geiste christlicher Würde und christlicher Liebe durchdrungen werden lassen. ὑποτασσόμενοι ist also nicht in imperativer Bedeutung zu nehmen, wie Röm. 12, 9 [Commentar S. 352], sondern übergehend. Das Verbum steht nicht im harten Sinne, welcher im griechischen Leben im Worte lag (Luther: unterthan), sondern nur als Gegensatz von Eigenliebe und Selbstsucht: bescheiden sich unterordnend. Dasselbe ὑποτάσσεσθαι ἀλλήλοις steht auch 1 Petr. 5, 5. Ἐν φόβῳ Χριστοῦ liest die neuere Kritik [seit Griesbach — bis Hahn] statt des früheren θεοῦ [das nach Mill aus der geläufigeren Formel φόβος θεοῦ entlehnt wurde]. Durch diese Formel wird zugleich der Grund und der Sinn jenes ὑποτάσσεσθαι ausgesprochen: nicht im Menschen dienst, und: darum, weil es die christliche Sache verlangt. So steht auch φόβος κυρίου 2 Kor. 5, 11, dasselbe bedeutet διὰ τὸν κύριον 1 Petr. 2, 13, auch neben ὑποτάσσεσθαι. Vgl. unten 6, 5 ff.

In den drei Verhältnissen allen, welche der Apostel nun hier bespricht, lag in der Sitte jener Zeiten eine Unterordnung. Er mildert diesen Begriff durch die zwei Gedanken, dass die Unterordnung einen höheren Grund und Sinn haben müsse — und die Dienstleistung gegenseitig zu sein habe. Er handelt demnach V. 22—33 von der Ehe, Kap. 6, 1—4 von der Kinderpflicht, V. 5—9 vom Dienerverhältniss. — Kol. 3, 18 — 4, 1 spricht er kurz über dieselben Gegenstände, am Ausführlichsten über das Letzte. Diese Verschiedenheit der Behandlung desselben Stoffes in den parallelen Briefen ist wohl nur zufällig, lag nicht

in besonderen Verhältnissen dieser verschiedenen Gemeinen. Unser Abschnitt von der Ehe ist sehr eigenthümlich; er ist in der Kirche classisch geworden. Vgl. neben der Kolosserstelle Tit. 2, 5. 1 Petr. 3, 1—7. Ganz allgemein hält sich 1 Kor. 7. Von der im Juden- und Heidenthum herrschenden Idee der Unterordnung ausgehend sucht er das Verhältniss in gedachter zweifacher Weise zu veredeln. Er gebraucht hierfür den Gedanken, dass in der menschlichen Ehe die Verbindung Christi mit der Gemeinde dargestellt werde. Dieses Symbol war durch die altisraelitische Vergleichung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Volke mit dem ehelichen Verhältnisse vorbereitet worden (Jes. 54, 6. 62, 5. Jerem. 2, 2. Ezech. 16, 23 ff., Hos. 1 u. 2; nicht aber auch, wie Olshausen meint, aus Ps. 45 und dem hohen Liede). Dort geschah es, um das Volk zu ehren — hier, auf Christen angewendet — für die Ehre des ehelichen Verhältnisses. Die Kirche 1. legte aus diesen Paulinischen Stellen in die Ehe die Vorstellung von einem mystischen Gebrauch, 2. führte das Bild im alttestamentlichen Sinne auch nach der Seite der Kirche weiter aus, als Paulus hier V. 26 f., und zwar in sittlicher Beziehung, thut, und stellte sich als Braut (*sponsa*) Christi dar. Dieses Bild findet nicht Statt Matth. 9, 15, Mark. 2, 19. Luk. 5, 34. Joh. 3, 29 [*theol. Ausl.* 1 Bd. S. 138] — hier hat der *νύμφιος* bloß Beziehung auf die festliche Zeit (*γάμος*), deren Hauptperson Christus sei, also auf das Bild der Hochzeit; wohl aber 2 Kor. 11, 2. Apoc. 22, 17.

V. 22. Die herkömmliche Lesart *ὑποτάσσεσθε*, und wie Lachmann aufgenommen hat, *ὑποτασσέσθωσαν* sind verschieden gestellt, nach *ἀνδράσιν* [*rec.*, Scholz und Hahn, diese beibehaltend], oder nach *γυναῖκες*; daher ist das Wort überhaupt hier zweifelhaft [Meyer und de Wette]; Rückert hat es ausgelassen. *Ἱδιοὶ ἄνδρες* heissen sie auch 1 Petr.

3, 1, ohne Zweifel mit Beziehung auf die Rechtmässigkeit der Ehe. Ὡς τῷ κυρίῳ steht auch 6, 5 u. 7, mehr als Kol. 3, 18 ὡς ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ, aber so viel als ἐν φόβῳ Χριστοῦ. Und nicht: gleich als wenn ihr, ὥσπερ [de Wette], sondern: als die ihr ja in diesem Betragen den Herrn ehrt. So Chrysostomus [der eine doppelte Erklärung giebt *homil.* 20: τὸ ὡς οὐ πάντως πανταχοῦ ἰσοτιμίας ἐστίν (dadurch will er den Widerstreit mit Matth. 14, 33 lösen). Ἡ τοῦτο φησιν ὡς εἰδυῖαι ὅτι τῷ κυρίῳ δουλεύετε, ὅπερ καὶ ἀλλαχοῦ φησιν, ὅτι εἰ καὶ μὴ διὰ τὸν ἄνδρα, ἀλλὰ προηγουμένως διὰ τὸν κύριον ἢ ὅταν ὑπέικης τῷ ἀνδρὶ, ὡς τῷ κυρίῳ δουλεύουσα ἡγοῦ πείθεσθαι], Harless, Rückert [Matthies, Meyer].

Aber zu diesem Satze, der eben den Begriffen der Zeit angehörte, daher auch ohne Einschränkung hingestellt — wenn nicht in dem ὡς τῷ κυρίῳ eine solche liegt, wie Olshausen meint — setzt er sogleich das heiligende Symbol hinzu V. 23. „Denn wie Christus das Haupt der Gemeinde ist, und zwar so, dass er ihr das Heil bringt; so ist auch der Mann des Weibes Haupt;“ also in einem höheren Sinne, und sodass er dadurch eine Verpflichtung erhält. Christus war als Haupt der Gemeinde genannt 1, 22 [S. 49], 4, 15. In derselben Vergleichung, wie hier 1 Kor. 11, 3. Καὶ αὐτός ἐστι σωτήρ — Lachmann, Rückert [und Hahn] lesen nur αὐτὸς σωτήρ — *et is quidem*, und zwar Haupt, insofern als. Σωτήρ ist hier nicht Erretter, sondern fortwährender Beglückter, wie 1 Tim. 4, 10. [De Wette: übrigens ist σωτήρ bei Paulus ungewöhnlich (nur Phil. 3, 20, dagegen oft in den unächten Pastoralbriefen), und hier sonderbar mit σῶμα in Verbindung gebracht.] Also steht dieser letzte Satz eben auch in Beziehung auf den menschlichen Gatten, was Harless leugnet [dagegen auch Olshausen und de Wette], und hinzuzuverstehen: οὕτως καὶ ὁ ἀνὴρ σωτήρ τῆς γυναικός. Auch das Folgende lehrt diess.

Denn V. 24 führt nun das Erste aus: Haupt des Weibes, V. 25 ff. das Andere: αὐτὸς σωτήρ. Ἀλλά, das man mit Unrecht schwierig gefunden hat, ist also: dennoch aber — obgleich auch der Gatte zur Verpflichtung hat —. Die Beherrschten sollen für ihr ganzes Leben vertrauensvoll sein, wie die Kirche sich an Christus halte. Ἰδίως ist hier zweifelhafter Aechtheit [getilgt von Lachmann, Rückert und Meyer]. Ὡςπερ — οὕτω: gleich ergeben und würdig. Statt ἐν παντί steht Kol. 3, 20 u. 22 κατὰ πάντα. Die σωτηρία, die höhere Verpflichtung des Gatten, wird von V. 25 an so ausgeführt, dass zuerst bis V. 27 der Zweck derselben, V. 28 — 33 die Art, wie sie geschafft werden sollte, besprochen wird. Jener Zweck liegt in der Heiligung, also der sittlichen Einwirkung; diese Art ist Hingebung, Aufopferung. Dieses ist der Gedankengang Pauli.

V. 25 ist ἐαυτῶν gewöhnliche Lesart [Hahn, Meyer], andere Zeugnisse haben ὑμῶν, Lachmann und Rückert lassen Beides aus. Die Restriction liegt hier in dem καθώς — ἐκκλ. Das ἡγάπησε καὶ παρέδωκε und der sittliche Endzweck dieser Aufopferung Christi ganz wie V. 2. Auch wird dieser Endzweck im Tode Jesu hier wohl auf gleiche Weise wie dort gedacht: die Menschen sollen sich in diesem Tode gestorben achten, d. h. ein neues Geschlecht sein.

V. 26. Ἀγιάζειν steht hier dem Folgenden gemäss ganz im sittlichen Sinne: unsträflich, sittlich rein machen, nämlich das Ganze in allen seinen Theilen. Demnach bedeutet es weder blos: Gott weihen, wie es AG. 20, 32. 26, 18 steht [Meier], noch versöhnen, wie Flatt [Matthies und] Harless erklären, dieser mit Verweisung auf Hebr. 10, 10. 29. 13, 12. „Nachdem er sie gereinigt hatte durch das Wasserbad im Worte.“ Dieses ist das Vorangehende vor der eigentlichen Heiligung. Entweder ist es auf die einzelnen Getauften zu beziehen, oder auf die Stiftung der Taufe,

Καθαρίζειν ist weniger als *ἀγιάζειν*, was Harless leugnet [dagegen auch Meyer]; aber es ist nicht blos: rein erklären (AG. 10, 15. 3 Mos. 13, 6), sondern das Böse, das Schändende hinwegschaffen. Auch hier, wie immer, ist diess das der Heiligung Vorangehende. *Λουτρον ὕδατος* steht zusammen nur hier, *λουτρον* allein Tit. 3, 5, *ὕδωρ* Joh. 3, 5 [theol. Ausl. 1 Bd. S. 109], *λελουμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαροῦ* Hebr. 10, 22, auch von der Taufe. Sündenvergebung ist ohne Zweifel gemeint, wie AG. 22, 16 *βαπτίζεσθαι* und *ἀπολούεσθαι τὰς ἁμαρτίας* zusammensteht. Aber sie wird in die Taufe gelegt, nicht als ihr Erfolg, sondern sofern dieselbe den Zutritt zur Anstalt der Kirche schafft, und hervorgehoben wird sie unter den christlichen Segnungen, weil sie sonst im Symbol die Abwaschung ausdrückt. *Ἐν ὀνόματι* wird in der gewöhnlichen Erklärung richtig mit *λουτροῦ ὕδατος* verbunden [de Wette]. Wenige construiren es mit *ἀγιάσει*: Hieronymus [et eam sanctificet verbo doctrinae], Morus, Winer [Grammat. S. 157, Meier], Rückert [Meyer]. *Ἀγιάζειν ἐν* ist allerdings sonst gewöhnlich, z. B. Joh. 17, 17; aber bei jener Verbindung kommt ein Widerspruch in die Stelle — die Heiligung wird ja eben im Vorigen auf den Tod Jesu zurückgeführt. Vielmehr: gereinigt durch Taufe mit Wort — *ἐν* hebraisirend, wie 1, 4 [S. 25] vgl. 6, 2 [Knapp]. Aber dieses ist nicht von einem der Taufe beigegebenen Worte zu verstehen, wie die Kirche von einem *verbum ad elementum* sprach [Augustin tract. 80 in Joann.: *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*], und so auch die Katechismen, Luther klein. Katech.: Wasser that's freilich nicht, sondern das Wort Gottes, so mit und bei dem Wasser ist [gross. Kat. bei Bodemann Concordienbuch S. 329: dass sie (die Taufe) nicht ein bloss schlecht Wasser ist, sondern ein Wasser in Gottes Wort und Gebot gefasset]. Aber auch schon Chrysostomus

[homil. 20: ἐν ῥήματι, φησι. Ποίω; ἐν ὀνόματι τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος], Theodoret und die Folgenden denken an die Einsetzungsworte Matth. 28, 19 [dagegen Harless]. Vielmehr sind die Worte zu nehmen: Taufe mit Verkündigung, Predigt — ῥῆμα wie Röm. 10, 8. 17. Hebr. 6, 5. So haben seit Grotius die Meisten die Stelle verstanden; im Alterthum schon der Syr. [der ein und vor ἐν ῥήματι einschiebt] und die Vulg., indem sie erklärend *vitae* zusetzte [*mundans lavacro aquae in verbo vitae*]. Ganz unrichtig aber fand Grotius auch im λουτρον ὕδατος, tropisch genommen, den Begriff des Wortes. Harless, der [wie Bengel] ἐν ῥήματι mit καθαρίσας verbindet, und diess für gleichbedeutend mit ἁγιάζειν hält, fasst jene Formel: ausspruchs-verheissungsweise. [„Es sind die Einsetzungsworte nicht benannt, aber das Reinigen verheissungsweise kann sich nur auf die mit der Einsetzung gegebene Verheissung beziehen.“] Aber gewiss ist etwas Wirkliches von Paulus gemeint. Taufe und Verkündigung (vgl. 4, 5) sind die beiden Bedingungen der Aufnahme zur christlichen Gemeinschaft und der Theilnahme an ihren Segnungen. Die Verkündigung nimmt hier dieselbe Stelle ein, welche der Geist neben der Taufe hat Joh. 3, 5. Tit. 3, 5, wie ja der Geist immer bald wie eine unmittelbare bald wie eine durch das Wort vermittelte Gottesgabe bei den Aposteln erscheint. Gerade so wird, was Olshausen richtig bemerkt, das Wort als wiedergebärend beschrieben Jac. 1, 18. 1 Petr. 1, 23; aber desshalb ist ῥῆμα, wie derselbe Schrifterklärer meint mit Verweisung auf Hebr. 1, 3. 11, 3, nicht in der Bedeutung göttlicher Kraft, Macht und Wirksamkeit, zu nehmen.

V. 27 ist verstärkende Ausführung des ἁγιάζειν. „Auf solche Weise, dass die Gemeinde vollkommen rein und Gott angenehm würde.“ *Αὐτός* liest die neuere Kritik [seit Griesbach, auch de Wette, Meyer, Hahn] statt des sonst

recipirten αὐτήν [Meier]. Αὐτός: eben hiermit. Παραστῆσαι ἑαυτῷ heisst gewiss: sich darstellen, vorführen, so wie 2 Kor. 11, 2 παραστῆσαι τῷ Χριστῷ steht. Anderwärts steht παραστῆσαι gewöhnlich von der Darstellung vor, bei Gott; so Röm. 6, 13. 16. [παριστάνειν], 12, 1, auch so Kol. 1, 22 u. 28. Ἐνδοξος ist ehrenwerth (Luk. 7, 25) oder herrlich. „Die nicht hätte Flecken oder Fehl oder so Etwas, sondern ganz rein und tadellos wäre.“ Σπίλος sordes 2 Petr. 2, 13, ὅστις [nur hier im N. T.] ruga, Entstellendes. Ἁγία καὶ ἄμωμος sind Opferworte, aber ohne Opferbedeutung, die von Harless und Anderen festgehalten wurde. [„Durch den Versöhner allein werden die Versöhnten ein heiliges Opfer, als welches sie sich selbst dann Gott darbringen müssen.“] S. zu 1, 4 [S. 23 f.]. Auf den israelitischen Reinigungsgebrauch für die Braut (Ezech. 16, 9) ist gewiss keine Rücksicht hier genommen — so noch Flatt und Rückert. [Buxtorf *Synag. Jud.* S. 626: *sponsam pridie nuptiarum aqua frigida lavari totamque in aquam immergi oportet.*] Vielmehr soll ja ein fortwährendes Einwirken des einen (Christus) auf den andern Theil (die Kirche) dargestellt werden.

V. 28 — 33 Hingebung, Aufopferung, wie Christus sie geübt, aus dem Symbol dargestellt. Οὕτως ist mit ὡς zu verbinden [de Wette], nicht auf das Vorige mit Olshausen [und Meyer auf das von καθὼς καὶ ὁ Χρ. V. 25—27 Gesagte] zu beziehen. „Auf solche Weise wie sich selbst.“ Τὰ ἑαυτῶν σώματα ist mit Beziehung auf das Bild gesetzt, dass sie, die Männer, das Haupt seien, nach V. 23; also: den Leib, von dem sie das Haupt seien. Folglich wird gerade aus diesem Bilde, das gewöhnlich ganz anders gebraucht wird, der Begriff der Hingebung, also eine grosse Verpflichtung abgeleitet. Da καθὼς καὶ — τὴν ἐκκλησίαν V. 29 eigentlich mit den Worten V. 28 οὕτως — σώματα zusammenhängt, nicht mit σάρκα oder ἑαυτόν, so hat man die Sätze ὁ ἀγαπῶν

— *θάλπει αὐτήν* als Parenthese anzusehen. Es soll die Formel *ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα ἀγαπᾶν* in ihrem allgemeinen Sinne erklärt werden: sich selbst lieben, und darauf hingewiesen, dass dieses ja etwas Allgemeines und Nothwendiges sei. *Ἐαυτὸν ἀγαπᾶν* ist alte Formel aus 3 Mos. 19, 18, von Nächstenliebe überhaupt gebraucht.

V. 29. *Σάργ* ist nicht bloß das Aeusserliche, Sinnliche — oft verglich man [Grotius] für diesen Gedanken *Seneca epist. 14 fateor, insitam nobis esse corporis nostri caritatem* — sondern die Persönlichkeit, allerdings nun als etwas der Sorge Bedürftiges dargestellt. *Μισεῖν* ist ganz nur als Gegensatz von *ἐκτρέφειν* und *θάλπειν* (*fovere* 1 Thess. 2, 7) zu nehmen: ohne Sorge dafür sein. *Καθώς* — gehört also zu den ersten Sätzen von V. 28 [de Wette]: wie ja auch Christus die Gemeinde liebt, nämlich als seinen Leib. [Meyer supplirt aus dem Nächstvorhergehenden *ἐκτρέφει καὶ θάλπει*, diess im metaphorischen Sinne zn fassen von der liebevollen Wirksamkeit Christi für das Heil seiner Gemeinde, deren inneres und äusseres Gedeihen er fördert.]

V. 30. Wir sind dieser sein Leib, worauf V. 31 u. 32 die Hingebung Christi in seiner Liebe zur Gemeinde beschrieben wird. Zu V. 30 vgl. 1 Kor. 12, 27. „Wir sind Glieder seines Leibes, sind von seinem Fleisch und Gebein.“ *Ἐκ* — *ὀστέων αὐτοῦ* ist oft, namentlich im Alexandrinischen Texte, weggelassen worden, was [Mill und] Griesbach billigten; Lachmann und Rückert haben daher die Worte aus ihren Ausgaben entfernt. Aber die Syrische und Lateinische Kirche las sie immer. Sie wurden vielleicht nur weggelassen, weil sie zu materielle Bedeutung zu haben schienen. Für sie spricht auch das, dass sie die Grundlage von V. 31 ausmachen. Dort bezieht sich *ἀντὶ τούτου*, wie im Original (1 Mos. 2, 23 f.) auf diesen Satz *ἐκ τῆς σαρκός* — und diese Worte alle sind aus jener Stelle genommen. [Auf ähnliche

Weise vertheidigen ihre Aechtheit auch Meyer und de Wette, dazu das *ὁμοιοτέλευτον* zu Hilfe nehmend: *αὐτοῦ* — *αὐτοῦ*.] *Μέλη* u. s. w. bedeutet die Verbundenheit, *ἐκ τῆς* — die Gleichartigkeit, aber nicht der Natur (Hebr. 1, 10 u. 14), wie die Väter [Chrysostomus, Augustin] sie auf die Menschwerdung Christi bezogen — wogegen Olshausen richtig bemerkt, es müsse dann heissen: er ist unserer Art [er nahm unser Fleisch und Bein an] — sondern der sittlichen Bestimmung.

V. 31 ist nun ganz aus der genannten Stelle der Genesis genommen, die auch Matth. 19, 5, Mark. 10, 7 citirt wird. Die Worte werden ohne Formel des Citirens eingeführt; diese ist eben zu suppliren, konnte aber wegfallen, da auch der vorige Satz dorthier entlehnt war. Denn blos angewendet sollen sie nicht werden; es wird ja V. 32 eine Deutung davon gegeben. *Ἀντὶ τούτου* (Alex. *ἔνεκεν τούτου*) steht wie *ἀνθ' ὧν* Luk. 1, 20. 19, 44. Darum weil diese Vereinigung und Gleichheit Statt hat. *Ἀνθρωπος* ist auch hier, wie im Original, der *γυνή* entgegengesetzt: der Mann. *Προσκολλᾶσθαι* steht wie das Simplex 1 Kor. 6, 17. *Εἰς σάρκα μίαν* ist Steigerung des *προσκολλᾶσθαι*: zu Einem Leben vereinigt. *Οἱ δύο* ist beiläufig zu den Worten des Originals beigesetzt, geht den Worten nach nicht auf Monogamie — nur auf die beiden Geschlechter.

V. 32 nun hat grosse Bedeutung in der Kirche erhalten. Erst die Worte. Mit *τοῦτο* meint der Apostel nicht die eheliche Verbindung, von welcher er V. 31 gesprochen hatte — so, und mit einer unrichtigen Erklärung von *μυστήριον* wurde die Stelle seit Augustin dem Sacrament der Ehe zu Grunde gelegt. [Vgl. *Catech. Roman.* §. 530.] So wollte die *Vulg.* auch nicht ihr *sacramentum* verstanden wissen. Aber es ist auch nicht mit Olshausen auf die Vereinigung von Christus und der Gemeinde zu beziehen. Dann wäre dieser Beisatz

sehr überflüssig. Sondern mit τοῦτο weist Paulus auf die Worte der Schrift hin V. 31. *Μυστήριον* ist, wie Grotius zuerst richtig erklärt hat, Rede oder Sache von tieferem Sinne. So steht es auch Apoc. 1, 20. 17, [5 und] 7 [Meier, de Wette]. Neuerdings hat nur Harless die Bedeutung Geheimniss festgehalten; aber jene liegt nie in dem Worte. Die Formel *μυστήριον μέγα* (*μέγα*, wie 1 Tim. 3, 17, erhaben) entspricht der jüdischen *חֵן חֵן* [Schöttgen *horae hebr.* S. 783] bei allegorischen Deutungen = ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα Gal. 4, 24 [Commentar S. 108], eine Parallele, die Harless verworfen hat. [Der Apostel sage nicht, es sei oder enthalte das ein Geheimniss in Beziehung auf Christus und die Gemeine, sondern vielmehr: das von ihm ausgesprochene Geheimniss sei gross, er meine aber in Beziehung auf Christus und auf die Gemeine.] Ἐγὼ δὲ λέγω — nämlich, dass es ein *μέγα μυστήριον* sei. Es setzt die Formel voraus, dass noch andere Deutungen der Stelle in der Genesis möglich seien; vielleicht waren solche auch im Judenthum gebräuchlich. *Λέγειν εἰς τινα* heisst: Einen meinen, indem man spricht: AG. 2, 25. Hebr. 7, 14 [λαλεῖν]. *Εἰς* — ἐκκλησίαν: Christum im Verhältniss zur Gemeine. Die *Vulg.* übersetzt: *in Christo et in ecclesia*. Es ist nun verschieden aufgefasst worden, worin im Inhalte von V. 31 noch eine besondere Aehnlichkeit mit der Verbindung Christi und der Gemeine liegen solle. Gewiss 1. darf man die letzten Worte *ἔσονται μία* nicht mit den griechischen Vätern [Theophylakt nur im Allgemeinen zu V. 30: μεταλαμβάνοντες τῶν μυστηρίων ἐκ τούτου (Christus) εὐθέως μεταπλαττόμεθα], aber auch Calvin [daher auch im *Cat. Genev.* S. 165, wieder mit Berücksichtigung von V. 30], Beza, Grotius — Harless, Olshausen u. A. auf die Gemeinschaft Christi im Abendmahle beziehen. Denn Paulus spricht nicht von der Verbindung mit den Einzelnen, sondern mit der Gemeine,

und nicht von einem fortwährenden Einswerden, sondern Eingewordensein. 2. Bezieht der Apostel jene Aehnlichkeit zwar wohl auf Alles im Citat, nicht bloß auf das *μίαν σάρκα εἶναι*; jedoch auf das Erste: *καταλείψει* — natürlich nur im allgemeinen Sinne. Die Väter hielten sich zu sehr an die Worte, indem sie es davon deuteten, auch Christus habe den Vater verlassen; sei vom Himmel gekommen, um sich mit seiner Gemeinde zu vereinigen. [Hieronym. S. 660: *primus homo et primus vates Adam hoc de Christo et ecclesia prophetavit; quod reliquerit dominus noster atque salvator patrem suum Deum et matrem suam coelestem Jerusalem et venerit ad terras propter suum corpus ecclesiam, et de suo eam latere fabricatus sit et propter illam Verbum caro factum sit.*] Vielmehr will Paulus nur die Aufopferung, vollkommene Hingebung, die Liebe Christi in dem Symbol darstellen: Alles aufgebend hat er sich innig mit ihr vereint.

V. 33 wird der allgemeine Gedanke der Stelle von V. 22 an wiederholt. *Πλήν* führt, wie Phil. 3, 16, von Ausführungen zum Hauptgedanken zurück: nur, *quin*. *Καί* deutet noch auf das Symbol im Vorigen hin: so auch ihr, wie es dort im Symbol ist. *Οἱ καθ' ἓνα* 1 Kor. 14, 31: allzumal. Das *ἓνα* im letzten Satze steht wie Gal. 2, 16. 1 Tim. 1, 3, ähnlich *μή* Gal. 5, 13. Ob wir nun ein Wort suppliren, wie *παράγγελλω*, oder etwas Aehnliches, oder es als abgebrochene Construction ansehen; es giebt jedenfalls das *ἓνα* dem Satze imperativische Bedeutung. *Φοβεῖσθαι* = *ὑποτάσσεσθαι* V. 21, *vereri*, wie Röm. 13, 7 *φόβος* [Commentar S. 368]. Furcht ist in den alten, wie in der hebräischen Sprache, die allgemeine Bezeichnung für jede Anerkenntniss des Grösseren, auch für Achtung und Bewunderung. Aber — so bemüht ist Paulus, alle harten Vorstellungen von jener Unterwürfigkeit zu entfernen — das mildere *φοβεῖσθαι* ist statt

ὑποτάσσεσθαι gebraucht, und die Gegenpflicht des Mannes wird vorangestellt.

Kap. 6, V. 1—4 handelt von den Pflichten der Kinder, als einer andern Art jener ὑποταγή. Der Apostel behandelt auch sie, wie die im Vorigen dargelegten, unter einem höheren, religiösen Gesichtspunkt und stellt sie als gegenseitig dar.

V. 1. Ἐν κυρίῳ haben Lachmann und Rückert ausgelassen; doch steht es mit besonderer Bedeutung neben dem Folgenden [vertheidigt von de Wette und Meyer]. Es ist = ἐν φόβῳ κυρίου 5, 21, und ὡς τῷ κυρίῳ V. 22: seiner eingedenk, indem ihr also gedenkt, dass ihr ihm damit dient. Ὑπακούειν ist nicht gerade ein milderer Wort als ὑποτάσσεσθαι im Vorigen. Τοῦτο — δίκαιον ist wohl nicht so viel als 5, 3: καθὼς πρόπει ἁγίοις. Δίκαιον stände dann in der allgemeinen, sittlichen Bedeutung, wie AG. 4, 19, Kol. 3, 20 τοῦτο εὐάρεστον ἐν κυρίῳ, bei derselben Vorschrift, oben δικαιοσύνη 5, 9. Vielmehr hängt mit diesem Satze wohl V. 2 u. 3 genau zusammen, die Mosaische Stelle 2 Mos. 20, 12. 5 Mos. 5, 16, welche ohne Formel des Citirens eingeführt wird. So schon Theodoret: es ist (schon) im Gesetze verordnet worden [τοῦτ' ἔστι· κατὰ τὸν τοῦ θεοῦ νόμον· τοῦτο γὰρ ἐπήγαγε].

V. 2. Πρώτη ist gewiss mit ἐν ἐπαγγελίᾳ zu verbinden — so die Väter [Hieronymus: *nonnulli legunt* (verbinden): *quod est mandatum primum in promissione, quasi quatuor alia mandata, quae ante dicta sunt, non habeant promissiones, et in hoc solo pollicitatio feratur adjuncta*]. Erasmus, Grotius [de Wette, Meyer] — das erste mit Verheissung verknüpfte, ἐν wie 5, 26. Dieses hat insofern Statt, als vor diesem Gebote nur eine allgemeine Verheissung, aber zugleich auch eine Drohung, in Beziehung auf alle diese Gesetze ausgesprochen wird [Calvin, Meyer]: 2 Mos.

20, 7. 5 Mos. 5, 10. [Es liesse sich, diess führt schon Hieronymus zu Gunsten jener Deutung aus, für sie sagen: *In hoc mandato, id est, non facies tibi idolum, neque omnem similitudinem, non seorsum, sed sub uno textu atque sermone non tam promissionem datam, quam sententiam in laudes Dei esse finitam, facientis misericordiam in milia his, qui eum diligunt, et custodiunt mandata ejus.*] Ja es steht bei jenem Gebote sogar allein eine Verheissung. — Wenige nur nahmen ἐν ἐπαγγελίᾳ für sich: verbunden mit Verheissung; πρώτη ist dann: vorzügliches, *praecipua* [Koppe, Morus, Flatt, Matthies], wie Mark. 12, 28; oder gar (Michaelis und Holzhausen): das erste auf der zweiten Tafel [wogegen schon Erasmus: *haec distinctio non est fundata in sacris literis, sed est commentum recentiorum theologorum*].

Die Verheissung wird V. 3 geschichtlich wiederholt, ohne dass Paulus sich über die Art erklärt, wie dieselbe christlich gelten solle. Morus bemerkte hierüber, auch Paulus verstehe einen irdischen Segen, doch nur einen natürlichen: auch die irdischen Verhältnisse würden dadurch befriedigt werden. Vielmehr hat es sich Paulus wohl in der Weise gedacht, wie sich auch die Bergrede ausdrückt Matth. 5, 5 [Commentar S. 94]. Das ganz Israelitische lässt er weg: das dir Gott gegeben hat — und versteht γῆ wahrscheinlich von der Erde. Im Original geht die Verheissung auf das gesamte Volk, nicht auf die Einzelnen: das Glück des Volkes solle im Gedeihen der Familien begründet werden.

V. 4. Hinwiederum haben auch die Aeltern ihr Pflicht zu erfüllen. Πατέρες statt γονεῖς, *parentes*, wie Hebr. 11, 23. Παροργίζειν: zum Zorn reizen, s. zu 4, 26. Auch Kol. 3, 21 hat die neuere Kritik παροργίζετε statt der rec. ἐρεθίζετε aufgenommen. Hier bedeutet es vorzugsweise: zu Groll, Trotz, zur Misstimmung reizen; wie im Kolosserbr.: ἵνα μὴ ἀθυμῶσιν. „Erzieht

sie (ἐκτρέφειν, anders 5, 29) in Zucht und Ermahnung zum Herrn.“ Κυρίου gehört zu Beidem, zu παιδεία und νοουθεσία. Wie in der Formel ἐν κυρίῳ, liegt auch in diesem κυρίου ein Doppelsinn. Richtig bemerkt Rückert, man bleibe am Besten unentschieden. Entweder: vom Herrn gegeben [Grotius], oder auf ihn hinweisend [Michaelis, Scholz], oder seiner würdig [Matthies]. Παιδεία ist nicht Zurechtweisung (Hebr. 12, 5 ff.) sondern Zucht (2 Tim. 3, 16). Νοουθεσία steht wie 1 Kor. 10, 11. Tit. 3, 10. Beide Worte verhalten sich also wie bei uns Unterricht und Erziehung. Der Gegensatz von παροργίζειν ist sehr treffend bezeichnet: nicht leidenschaftlich — ununterbrochen bemüht für einen bestimmten höheren Zweck sollen die Aeltern sein. Das Mosaische Gesetz erwähnt zwar auch eine Pflicht der Aeltern anderwärts (5 Mos. 6, 7. 11, 19); aber nur die, das Gesetz zu lehren und so im Volke zu erhalten.

V. 5—9 bespricht der Apostel das Slavenverhältniss: Kol. 3, 22—4, 1. 1 Tim. 6, 1 f. Tit. 2, 9 f. 1 Petr. 2, 18; eigenthümlich 1 Kor. 7, 21—23. Wie dieses im Juden- und Heidenthum bestand, wollte die apostolische Lehre auch hierin nicht unmittelbar eingreifen, es aufheben; aber sie behandelt auch dieses, wie jene anderen Verhältnisse der Unterordnung, sie stellt es unter einen höheren Gesichtspunkt (Gott und Christus darin zu ehren) und bringt eine gegenseitige Verpflichtung in dasselbe. Nur wenn vom christlichen Zustande im Ideal die Rede ist Gal. 3, 28, lässt der Apostel die Slaverei nichts mehr sein, und vor Vertrauten, wie im Briefe an Philemon. Vgl. Möhler *Beitrag zur Geschichte der Aufhebung der Slaverei*. 1834, in den *gesammelten Schriften und Aufsätzen* 1840. 2. 3.

V. 5. Κατὰ σάρκα gehört ohne Zweifel zu κυρίῳ, im Gegensatz zu ὁ κύριος ἐν οὐρανοῖς V. 9, nicht, wie Olshausen [Koppe und Meyer] wollten, zu dem Herrn κατὰ

πνεῦμα, zu Christus. Lachmann [und Rückert] lesen übrigens τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις [nach de Wette und Meyer aus Kol. 3, 22]. Durch diesen Beisatz wird die äusserliche Herrschaft zugleich beschränkt und gesichert: die eure Herren im Aeusserlichen sind. Die meisten Neueren [auch Meyer] fanden blos das Zweite. Die folgenden drei Formeln haben alle die Absicht, dieses Verhältniss der Unterthänigkeit höher, sittlicher zu stellen: „fromm, aufrichtig, christlich.“ Μετὰ φόβου καὶ τρόμου heisst nicht nur: bis zur Aengstlichkeit genau, sondern fromm genau, ohne dass die Worte φόβος und τρόμος gerade Furcht vor Gott bedeuteten [Meier]. Die Formel ist aus Ps. 2, 7; wie hier steht sie auch Phil. 2, 12, äusserlicher 1 Kor. 2, 3. 2 Kor. 7, 15. Ἐν ἀπλότητι καρδίας (ἀπλότης anders 2 Kor. 1, 12) = ἐκ ψυχῆς V. 6: in solcher Weise, dass man es wirklich meint, wie man sagt und den Schein hat, aus innerem Triebe. Ὡς τῷ κυρίῳ, wie 5, 22: als die ihr ja Christo dadurch gehorcht. Kol. 3, 22 f. ist ganz parallel.

V. 6. Die Gegensätze zu dem Vorigen, genau, zum Theil selbst wieder positiv ausgesprochen: „nicht aus Menschengefälligkeit, nicht ohne Rücksicht auf Christus, nicht unaufrichtig.“ Die Worte ὀφθαλμοδουλ. und ἀνθρωπάρεσκοι stehen allein hier und im Kolosserbr., das letztere auch bei dem Alex. Ps. 53, 5, wahrscheinlich sind es alexandrinische Worte. Die Formel ἀρέσκειν ἀνθρώποις Gal. 1, 10 [Commentar S. 22]: gefallen wollen. Es steht Beides (nur äusserlich und um des Vorigen willen) dem μετὰ φόβου καὶ τρόμου entgegen. Ὡς δοῦλοι τοῦ Χριστοῦ = ὡς τῷ Χριστῷ V. 5. Ποιοῦντες — ψυχῆς entspricht dann der ἀπλότης καρδίας V. 5. Ἐκ ψυχῆς steht wie Mark. 12, 30. Luk. 10, 27, wo Matth. 22, 37 ἐν ψυχῇ hat; sonst ist gewöhnlich ἐκ καρδίας. „Aus der Seele,“ d. i. nur aus ihr, oder: aus ihrer Tiefe. Ganz unrichtig wurden von Einigen die Worte zum Folgenden gezo-

gen [Knapp, Harless, Lachmann, de Wette — Meyer dagegen]. Auch hier wechseln die Beziehungen auf Gott und Christus mit einander ab, doch immer eben nur in praktischer Bedeutung: wer dem Einen dient, gehört auch dem Andern an.

V. 7 steigert das Vorige. *Μετ' εὐνοίας* hat die Bedeutung: sogar mit Liebe. *Εὐνοία* ist Wohlwollen, Zuneigung. So steht es auch 1 Kor. 7, 3 in der recipirten Lesart: *τὴν ὀφειλομένην εὐνοίαν* [neuere Lesart *τὴν ὀφειλὴν*], und das Verbum *εὐνοεῖν* Matth. 5, 25. *Ὡς* — *ἀνθρώποις* ist im Sinne genau mit dem Folgenden V. 8 zu verbinden; denn der Gedanke für sich war im Vorigen schon ausgesprochen worden V. 5 u. 6. „Auch in der Beziehung sich dabei als Diener Christi fühlend, dass ihr gleichen Lohn von Christus, ob nun Slaven oder Freie, erwartet;“ weniger eudämonistisch gefasst, wie es der Sinn des Apostels ist: in Liebe zu ihnen stehend, weil ihr euch vor Christus ihnen gleich wisst. Weil man jene Formel für sich nahm und überflüssig fand; liess man in der *rec.* *ὥς* weg, das die neuere Kritik [auch Hahn nach Lachmann und Rückert] seit Griesbach eingeführt hat, aus äusseren und inneren Gründen unzweifelhaft richtig.

V. 8. „Wissend, dass, was Jeder Gutes thut, er das vom Herrn empfangen werde, ob nun Slave oder Freier.“ Zuerst erwähnt er die Slaven, weil diese angeredet werden. *Εἰδότες* führt Motive ein: Kol. a. O. 1 Petr. 1, 18. 3, 9. *Τοῦτο κομίζ.*, nämlich dem Angemessenes, oder *κομίζεσθαι* bedeutet: den Erfolg davon erfahren. Eben so steht *κομίζεσθαι τι* Kol. 3, 25. 2 Kor. 5, 10. Der Herr ist wohl Christus, in der gewöhnlichen Darstellung als Welt-richter. Die *rec.* ist *ὁ ἕαν τι ἕκαστος* [Hahn, Meyer], die neuere Kritik liest *ἕκαστος ὁ ἕαν* [Lachmann, Rückert,

Meier]. Die gleiche Strafe wird im Kolosserbr. ausdrücklich beigesetzt, hier blos bei den Herren erwähnt.

V. 9. Pflicht der Herren. *Τὰ αὐτά*: auf gleiche Weise, diesem Gemässes; Kol. 4, 1 drückt sich bestimmter aus *τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχεσθε*. Oder jenes *τὰ αὐτά* ist auf *εὐνοία* zu beziehen, wie Theodoret [*οὐχ ἵνα δουλεύσωσιν, ἀλλ' ἵνα εὐνοϊκῶς θεραπεύσωσι*] und Hieronymus wollten, nur nicht auf *δουλεύειν*, wie Chrysostomus [*μετ' εὐνοίας δουλεύετε. Ἀλλ' οὐκ εἶπε δουλεύετε, καίτοιγε εἰπὼν τὰ αὐτὰ τοῦτο ἐδήλωσε. Δουλεύει γὰρ καὶ ὁ δεσπότης*]. *Ἀνιέναι* unterlassen oder aufhören zu üben. *Ἀπειλή* ist nicht gerade nur Drohung, sondern (vgl. *ἀπειλεῖν* 1 Petr. 2, 23) Wehethun in Worten, oder vielleicht auch überhaupt harte Begegnung. „Wissend dass auch euer Herr im Himmel ist,“ d. h. ihr einen Herrn dort habt. Lachmann liest nach bedeutenden Zeugen *καὶ αὐτῶν καὶ ὑμῶν* [so auch Rückert, Harless, Meyer]. *Ὁ κύριος ἐν οὐρανοῖς* ist altisraelitischer Gottesname, hier mit Bedeutung angewendet; es wird durch ihn die Idee allgemeiner christlicher Gleichheit ausgedrückt. *Καὶ — αὐτῶν*: und er ist unparteiisch. Anderwärts, wie Röm. 2, 11 [*Commentar* S. 70] wird diese Formel auf andere Verhältnisse angewendet. Hier bezeichnet sie die gleiche Vergeltung. Die Stelle bei Seneca *epist.* 47: *servi sunt? imo conservi, si cogitaveris, tantumdem in utrosque licere fortunae* [Seneca *Thyest.* 607] ist auch in Beziehung auf gleiche Abhängigkeit vom Geschick geschrieben — freilich bei Paulus ist Alles nicht nur eigenthümlich christlich, sondern auch mehr als nur dem Schein nach religiös. Jene stoische Frömmigkeit ist etwas Täuschendes.

Aber hier geht er nun bis V. 20 zu der allgemeinen sittlichen Ermahnung zurück, welche er 5, 22 verlassen hatte. Nachdem dort die Tugend als Bescheidenheit und Liebe, dann als Licht beschrieben worden war; wird sie nun als

Glaubensmuth dargestellt. Es findet nämlich eigentlich keine Unterbrechung des Gedankenganges Statt; vielmehr führt Paulus dort sittlich-gesellschaftliche Tugenden (diese als die speciellen Pflichten) und hier nun die religiöse Pflicht durch. Nicht nur Treue gegen die Sache Gottes und Christi, sondern auch Wirksamkeit für dieselbe meint er. Der Gegenstand dieser Kraftanstrengung ist im apostolischen Stil Satan und sein Reich. So auch bei Johannes 1 Br. 2, 14. Aber ganz charakteristisch herrscht bei Paulus die Idee des Kampfes, bei Johannes die des Sieges vor. Sehr ähnlich auch im Ausdruck ist 1 Thess. 5, 8; specieller sind Stellen, wie 2 Kor. 6, 7. 10, 4, wo der apostolische Kampf mit den Feinden gemeint ist.

V. 10. *Tò λοιπόν* 2 Thess. 3, 1 — Lachmann [und Rückert] lesen *τοῦ λοιποῦ*, das auch Gal. 6, 17 [Commentar S. 148] steht: hinführo, für die übrige Zeit [gemisbilligt von de Wette und Meyer] — ist die Formel, durch welche der Inhalt des Vorigen zusammengestellt und verstärkt werden soll: Nun aber. *Ἀδελφοί μου*, fügt er aufregend hinzu. Lachmann [und Rückert, auch Meyer und de Wette] lassen es nach mehreren handschriftlichen Zeugnissen aus. „Werdet stark im Herrn, nämlich in seiner mächtigen Kraft.“ Denn die zweite Formel erklärt die erste. *Ἐνδυναμοῦσθαι*, wie 3, 16 *δυνάμει κραταιοῦσθαι*, und *κραταιοῦσθαι* allein 1 Kor. 16, 13. Ob in medialer Bedeutung zu nehmen (2 Tim. 2, 1, als menschliches Werk) oder in passiver (Phil. 4, 13), ist überall zweideutig und gleichgültig. Denn, wie oft gesagt, der apostolische Geist trennt das göttliche und menschliche Wirken nicht so schroff, wie die kirchliche Dogmatik. Auch neben dem göttlichen Geistesbeistand, welcher hier erwähnt wird, braucht man den Imperativ nicht streng passiv zu nehmen. S. zu 5, 18. *Κύριος* ist hier wohl Gott — auf ihn wird ja gewöhnlich die göttliche Kraft

zurückgeführt, V. 11 folgt auch sogleich τοῦ θεοῦ. Κράτος ἰσχύος [S. 47], vgl. Kol. 1, 11: Macht der Kraft — es ist die im Geist verliehene.

V. 11. „Bekleidet euch mit der göttlichen Rüstung.“ Πανοπλία steht wieder V. 13 und Luk. 11, 22: vollständige Waffenrüstung. Diese bedeutet das neben der geistigen Kraft göttlich Verliehene, die Verkündigung des Evangelium und die Bildung in der christlichen Gemeinde. Τοῦ θεοῦ wieder V. 13: von Gott verliehene. „Damit ihr zu stehen vermöget gegen die Listen des Satan.“ Στῆναι consistere, sogleich wieder V. 13 u. 14, wird sowohl dem Fallen als dem Weichen entgegengesetzt. Ueber μεθοδεῖαι zu 4, 14. Das Wort geht eigentlich aus dem Hauptbilde, dem des Kampfes, heraus, zur List über. Der Plural, von Luther richtig: listige Anläufe übersetzt, bezeichnet das Handeln dieser Art.

V. 12 fügt dem hinzu, dass es kein gemeiner Kampf sei. „Wir haben keinen zu bestehen mit Fleisch und Blut, sondern mit geistigen Mächten.“ Hier scheint der Apostel dem dämonischen Reiche bestimmter Realität beizulegen, als er es sonst wohl thut. Aber diese dämonischen Mächte sind doch eigentlich nichts Anderes als das geistig Böse. Also ist doch der wesentliche Sinn, den gewiss auch Paulus dachte, nur: es ist ein geistig zu bestehender Kampf um geistige Angelegenheiten, und ein schwerer. Das Bildliche der Darstellung (die Waffenrüstung, die ἡμέρα πονηρά V. 13) leuchtet ja aus der ganzen Stelle hervor, aber auch schon aus der Unbestimmtheit der Zeichnung. [Baumgarten-Crusius bibl. Theol. S. 297.] Statt ἡμῶν lesen Lachmann [und Rückert] ὑμῶν [von Meyer und de Wette für Correctur gehalten]. Πάλη [nur hier im N. T.] eigentlich lucta; hier, wo vom Waffenkampf die Rede ist, nur uneigentlich zu verstehen. Denn streng genommen passte ja das

Wort nicht ganz zu diesem Bilde. *Αἷμα καὶ σὰρξ* bedeutet bald irdische, überhaupt gewöhnliche Natur Matth. 16, 17. Gal. 1, 16 [*Commentar* S. 27], bald äusserliches Wesen und Leben 1 Kor. 15, 50. Hebr. 2, 14. Beides wohl meint der Apostel hier zugleich: nicht leicht, gewöhnlich ist — nicht im Aeusserlichen besteht dieser Kampf. Mit Recht bemerkt Olshausen, der Begriff des Sündhaften liege hier nicht in der Formel. *Οὐκ* — *ἀλλά* ist nicht (rationalistisch) mildernd zu nehmen: nicht sowohl — vielmehr; sondern streng negirend: nicht — vielmehr [Harless, *Winer Grammat.* 271]. Ueber *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* s. zu 1, 21 [S. 48]. Hier und 1 Kor. 15, 24. Kol. 2, 15 vom dämonischen Reiche. *Κοσμοκράτορες τοῦ σκότους* ist gesteigerte Bezeichnung des Dämonischen: Weltmächte in der Finsterniss. *Κοσμοκράτωρ* hat für sich schon die Bedeutung des Satanischen; doch wird es im späteren Judenthum gewöhnlich nur im Singular vom Satan gebraucht, gleichbedeutend mit *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου* Joh. 12, 31 [*theol. Ausl.* 2 Bd. S. 62]. Vgl. *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου*. So frei gebraucht Paulus diese jüdischen Bezeichnungen. Welt ist nur der Gegensatz von Gott und Heiligem, im Judenthum und Urchristenthum. Zwischen *τοῦ σκότους* und *τούτου* stand sonst in der *rec.* *τοῦ αἰῶνος*, das von der neueren Kritik [Griesbach, Harless, Hahn, de Wette, Meyer u. A.] weggelassen worden ist. Die griechischen Väter [Chrysostomus, Theodoret, Theophylakt] haben dieses; aber sonst steht ihm äusserlich Alles entgegen. Und dennoch ist es gewiss ächt; denn *τοῦτο τὸ σκότος* ist so ungewöhnlich als unangemessen (Olshausen erklärt: Finsterniss, in der ihr lebt), aber *οὗτος ὁ αἰὼν* bekannt, und gleichbedeutend mit *κόσμος* im Worte *κοσμοκράτωρ*. Also ist *σκότος τοῦ αἰῶνος τούτου* verfinsterte Welt, wie *σκότος* 5, 8. 11; 4, 18 *ἐσκοτισμένοι*, *ἐξουσία τοῦ σκότους* Kol. 1, 13. Wahrscheinlich blieb *τοῦ αἰῶνος* weg,

weil man den Satz für überladen hielt. „Mit den geistigen Mächten des Bösen im Uebersinnlichen.“ Gewiss ist πνευματικά = πνεύματα [Winer a. O.]. Wahrscheinlich wird jenes Wort gebraucht, weil πνεύματα sogar gewöhnlich Begeisterte oder Geisteskräfte bedeutete. Vgl. 1 Joh. 4, 1 [theol. Ausl. 2 Bd. S. 243] und V. 3. Am Wenigsten kann es geistige Handlungen bedeuten, wie Erasmus erklärte (Annotatt. S. 618: *Spiritualia nequitiae dixit pro spirituales nequitas seu potius versutias; est enim Graece πονηρίας*). Uebrigens, was Olshausen [und Winer] schon bemerkten, ist ja auch der Ausdruck δαιμόνια ursprünglich Adjectiv. [De Wette verglich ausserdem τὰ ναυτικά Seekrieg, Seewesen, Meyer, der jenes collective Wort mit Geisterschaft erklärt, τὸ πολιτικόν die Bürgerschaft bei Herodian 7, 103, τὸ ἱππικόν die Reiterei Apoc. 9, 16, τὰ ληστρικά die Räuberschaft Polyän. 5, 14, 141, τὰ δοῦλα, τὰ αἰχμάλωτα.] Τῆς πονηρίας ist nicht = πονηρά. Theils setzt er diess nicht, um nicht Adjective zu häufen, theils weil πονηρά πνεύματα eine andere Bedeutung hatte: schadende Geister Matth. 12, 45. Der Genitiv πονηρίας ist der erklärende [Meyer: *genit. qualitatis*, die gemeinte Geisterschaft charakterisirend], wie oben 4, 24 τῆς ἀληθείας [S. 133]: böser Art, oder im Bösen waltend; nicht mit Harless und Anderen: der Bösen. Die gegebene Erklärung findet sich bei dem Syrer, Oekumenius, Theodoret, Beza und den meisten Neueren. Diese Stelle ist übrigens bei Paulus die einzige, in welcher von bösen Geistern (= Dämonen) die Rede ist. Ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ist zu πάλη zu ziehen; sonst wird die Construction überladen. Entweder aber bezeichnet es dann den Ort des Kampfes: das Geisterreich, zu welchem das Reich Christi mitgehört, oder die Angelegenheiten desselben; daher auch Chrysostomus [hom. 22] ὑπὲρ τῶν ἐπουρανίων und Theodoret περὶ τῶν οὐρανίων [ταγμάτων

ἡ μάχη, ἄθλον ἡμῖν πρόκειται τῆς παρατάξεως ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν] erklären. Vgl. Joh. 3, 12 [*theol. Ausl.* 1 Bd. S. 117]. Wenn — was in der lateinischen Kirche das Gewöhnliche war — ἐν τοῖς ἐπουρ. mit πνευματικὰ πονηρίας verbunden wurde, so wurde gewöhnlich τὰ ἐπουράνια für gleichbedeutend gehalten mit ἀήρ 2, 2. [Hieronymus S. 673: *adversum spiritualia nequitiae, quae habitant in coelestibus, non quo daemones in coelestibus commorentur, sed quo supra nos aër hoc nomen acceperit*, mit Berufung auf den Ausdruck *volucres coeli*, auf 2, 2 und auf *omnium doctorum opinio, quod aër iste, qui per coelum et terram medius dividens inane appellatur, plenus sit contrariis fortitudinibus*. Unter den Neueren kommen dieser Deutung de Wette und Meyer am Nächsten. Gegen diese Auffassung Baumgarten-Cr. *bibl. Theol.* S. 300.] Darnach hat Luther übersetzt: unter dem Himmel. Auch ὑπουρανίοις ist bisweilen gelesen worden [vgl. Photius *quaest. Amphil.* 94], auch von Erasmus — [unter den Neuesten verworfen von Meyer und de Wette, der aber fälschlich Grotius unter den Freunden jener Conjectur aufführt]. Olshausen erklärt auch hier, wie zu 2, 2: Geisterreich, die Dämonen umfassend [Himmel also die geistige Welt im Gegensatz zur materiellen]. Aber τὰ ἐπουρ. bedeutet in diesem Briefe immer den eigentlichen Himmel [Harless]. Eher müsste man dann glauben, dass Paulus in vorübergehender Annahme, wie Luk. 10, 18 [B.-Cr. *bibl. Theol.* S. 303] und die Apokal. [oben S. 56], dem Satanischen Reiche noch einen Raum im Himmel zugestanden hätte.

V. 13. Διὰ τοῦτο hebt die abgebrochene Rede V. 11 wieder an: *quae quum ita sint*. Ἀναλαμβάνειν entspricht demnach dort dem ἐνδύειν. Es ist gewöhnliches Wort vom Antheil der Rüstung, auch im classischen Gebrauch. Der Ausdruck unsers Verses ist wie V. 11 — nur wird der Ge-

danke im Folgenden verstärkt durch ἀντιστῆναι und ἅπαντα κατεργασάμενοι. „Damit ihr widerstehen könnt zur bösen Zeit.“ Πονηρά wie 5, 16: voll Bössartigkeit, sittlicher Gefahr. Στῆναι wie V. 11: „feststehen, nachdem ihr Alles ausgeführt haben werdet.“ Κατεργάζεσθαι ist auch ein Kampfwort, *conficere*, den Kampf beendigen, mit πάντα: Alles im Kampfe [Meier; Meyer: Alles, was zu dem in Rede stehenden Kampfe gehört]. Viele (Beza und andere Aeltere, Harless, Rückert und Olshausen) erklären: überwinden Alles, wie die Griechen oft κατεργάζεσθαι im Sinne von niedermachen, *debellare, vincere* gesetzt haben. Die Vulg. übersetzt: *et in omnibus perfecti stare* aus Kol. 4, 12 ἵνα στῆτε τέλειοι. Aber wahrscheinlich hat der Uebersetzer mit dem Alex. Cod. (A) κατειργασμένοι gelesen [de Wette], ganz unpassend nach Wort und Sinn.

In der nun folgenden Ausführung von dieser Waffenrüstung hat Paulus Jes. 59, 17 im Sinne gehabt [Grotius, Bengel, Rückert], eine Stelle, die Weish. 5, 18—22 noch mehr ausgemalt wird. Dort wird freilich von der göttlichen Rüstung im Strafgericht gesprochen. Jes. 61, 10 wird eine von Gott mitgetheilte Rüstung, aber in andern Bildern beschrieben. Paulus liebt die Ausführung von Bildern, am Meisten die vom Kampfe hergenommenen. Vgl. 1 Thess. 5, 8. Kleinlich bemerkt Olshausen, diese Bilder hätte Paulus wahrscheinlich von Römischen Prätorianern entlehnt. Die einzelnen Waffenstücke werden in der Ordnung aufgeführt, wie sie der Rüstende nahm. Die Anwendung derselben auf Theile der christlichen Ausrüstung geschieht gewiss nirgends ohne Bedeutung; sie bot sich ganz ungesucht dar. Aber er hält diese einzelnen Vergleichen nicht fest; daher 1 Thess. a. O. die Stücke der Rüstung auch andere Anwendungen erhalten.

V. 14. „Stehet nun fest, umgürtet mit der Wahrheit.“

Das *cingi*, περιζώννυσθαι war das Erste in der Rüstung. Wahrheit ist, wie 4, 15 [ἀληθεύειν S. 123] u. 24, die Erkenntniss und Annahme des Evangelium. Darin liegt die allgemeine Vorbereitung und Ausrüstung für jenen Kampf des Glaubens. „Angethan mit dem Brustharnisch der Gerechtigkeit,“ d. i. mit der Gerechtigkeit als Brustharnisch. Gerechtigkeit ist hier wohl nicht Tugend, sondern gottgefälliger Zustand und das Bewusstsein von demselben. [Meyer: die christliche, sittliche Rechtschaffenheit Röm. 6, 13, da man durch den Glauben gerechtfertigt, der Sünde abgestorben ist und ἐν καινότητι ζωῆς lebt Röm. 6, 4.] ὦραξ ist Brustbedeckung. Auch bei Jes. und in der Weisheit aa. OO. wird die Gerechtigkeit als solche bezeichnet, aber in anderem Sinne; 1 Thess. 5, 8 Glaube und Liebe. Gewiss soll durch das Bild das Stärkende, Ermuthigende, was Brust und Herz schützt, ausgedrückt werden.

V. 15. „Bekleidet die Füße mit der Bereitschaft, den Frieden zu verkündigen,“ seid also bereit dazu, ausgerüstet, um predigend durch die Welt zu gehen. Εὐαγγέλιον εἰρήνης nach Jes. 52, 7, wo εὐαγγελίζεσθαι εἰρήνην steht; vgl. Röm. 10, 15 [Commentar S. 303]. Εἰρήνη ist entweder Heil überhaupt, oder, was oben 2, 14—18 ausgeführt wurde: Friede mit Gott und den Menschen unter einander. Ἑτοιμασία (hier allein): *animus paratus*. Hier wird also das Verkündigen als allgemein christlicher Beruf, und dann die Bereitschaft zur Verkündigung, die Begeisterung für christliches Wirken, als Waffenrüstung, als Stärkung des christlichen Lebens im Kampfe mit dem Bösen dargestellt. ὑποδεῖσθαι ist das eigentliche Wort für Sandalen: Mark. 6, 9 und sonst; daher ὑποδήματα [Matth. 3, 11]. Das Wort passte eigentlich nicht für die *ocreae*, *caligae*, die Fussrüstung, wie auch die meisten Ausleger bemerken. [De Wette: gleichwohl ist dieses Stück der kriegerischen Ausrüstung in nächster Beziehung auf den

Kampf zu fassen, zu welchem (nämlich zum Anlaufe und zur Verfolgung) ein tüchtiges Fusswerk ebenfalls nothwendig war.] Die Worte *ἐτοιμασία τοῦ εὐαγγ.* sind sehr verschieden gedeutet worden, meist aber nach der falschen Erklärung des Wortes *εὐαγγέλιον* Lehre. Dann fasste man mit Beza *ἐτοιμασία* Grundlage oder Stütze. [In der Uebersetzung hat er: *calceatis pedibus praeparatione evangelii pacis.*] Oder Festigkeit des Lebens, Munterkeit des Gemüths durch das Evangelium. So Chrysostomus [*hom. 24: ἡ ἐτοιμασία τοῦ εὐαγγελίου οὐκ ἄλλο τί ἐστίν, ἀλλ' ἡ βίος ἀριστος*], Koppe, Morus, Flatt, Harless. Luther hat zwei Erklärungen verbunden: als fertig zu treiben das Evangelium des Friedens, damit ihr bereitet seid. Die hier gegebene Erklärung: Bereitschaft zu verkündigen findet sich auch bei den griechischen Vätern [Chrysost.: *Ἡ τοῦτο γοῦν φησιν, ὥστε ἐτοίμους εἶναι πρὸς τὸ εὐαγγέλιον, καὶ πρὸς τοῦτο τοῖς ποσὶ κεχρησθαι καὶ προπαρασκευάζειν αὐτοῦ ὁδὸν καὶ προετοιμάζειν*] und bei Grotius, wiewohl bei diesem [*cogitationes exsequendi et propagandi evangelii*] nach einer unrichtigen Erklärung des Wortes *εὐαγγ.* [Meyer: „es ist die Bereitheit, der bereite Muth, aber nicht zur Verkündigung des Evangelium, da ja Paulus nicht zu Mitlehrern, sondern zu Mitchristen redet, sondern die Bereitheit zum Kampfe, welche das Evangelium verleiht, welche durch dasselbe hergestellt wird.“ In dieser Auffassung war ihm nicht nur Oecumenius, auf den er sich beruft, vorausgegangen, sondern schon Chrysostomus: *ἢ εἰ μὴ τοῦτο, ἀλλ' ὥστε αὐτοὺς ἐτοίμους εἶναι πρὸς τὴν ἔξοδον.*]

V. 16 u. 17. Schild, Helm und Schwert; jene zur Vertheidigung, dieses zum Angriff. *Ἐπὶ πᾶσιν* — Lachmann liest *ἐν πᾶσιν*, äusserlich weniger beglaubigt, giebt auch keinen angemessnen Begriff [zurückgewiesen von Meyer, nach de Wette entstanden aus falscher Deutung: *in omni*

opere] — heisst nicht blos: nach Allem, sondern: als das Wichtigste — Luk. 16, 26 [*Commentar* S. 93]; nämlich „mehr als das, was ihr euch selbst bereitet, nehmt das zu Hülfe, was Gott euch darbietet.“ *Θυρεός* *scutum*, von *ἀσπίς* unterschieden, ist ein langer deckender Schild; also das Wort mit Absicht gewählt. Glaube ist nicht objectiv die christliche Lehre, Sache; sondern die Ueberzeugung von ihr. Wie 1 Joh. 5, 4 [*theol. Ausl.* 2 Bd. S. 256], soll diese die Angriffe, d. i. Versuchungen von Menschen abhalten. „An welchem ihr alle die Feuerpfeile des Bösen auslöschen könnt.“ *Τοῦ πονηροῦ* ist nach V. 12 gewiss von *ὁ πονηρός* herzuleiten, wie Matth. 3, 19. 38 geradezu steht; 1 Job. 3, 12 und gewöhnlich noch oft zweifelhaft. Feuerpfeile, das sind, mit brennbarem Stoff umwundene [*malleoli, tela ignita*] *πυρφόροι ὄϊστοί* bei Thucydides [2, 75. Ammian. Marcellin. 23, 4]. Der Ausdruck steht auch Ps. 7, 13, wahrscheinlich vom Blitz. [Anders de Wette, der aus jener Stelle schliesst, dass auch den Hebräern die brennenden Pfeile bekannt gewesen sind, *Archäol.* §. 248.] Hier sind die sittlichen Angriffe, Versuchungen gemeint. Unnütz ist es [Rückert], zu fragen, ob das Alterthum solche auslöschende Schilde gekannt habe. Gewöhnlich dachte man an solche, die mit nassen Häuten bedeckt gewesen seien [Olshausen, Meyer]. Es können auch Bilder verschiedener Art in einander geflossen sein; oder *σβέσαι* kann heissen: die Kraft nehmen.

V. 17. „Den Helm des Heiles,“ d. i. das Heil gleich wie einen Helm. *Τὸ σωτήριον* steht auch Luk. 2, 30 [*Commentar* S. 56]; immer mehr in subjectiver Bedeutung als *σωτηρία*: das Gerettetsein. Hier entspricht es dem, was 1 Thess. 5, 8 heisst *περικεφαλαία ἐλπίς σωτηρίας*, also das Bewusstsein des Heils wie eine Schutzwaffe gegen die Versuchung. Zu *δικαιοσύνη* V. 14 verhält es sich wie Hoffnung auf das zukünftige Heil zum Glauben an das gegenwärtige.

tige. Bei dem Alex. Jes. 59, 17 steht dasselbe in der göttlichen Waffenrüstung: περικεφαλαία σωτηρίου, im Original bedeutet יְשׁוּעָה den Sieg. „Das Schwert des Geistes, welches Gottes Wort ist.“ Dasselbe Bild (Schwert — Gotteswort) findet sich Hebr. 4, 12, aber dort ist sowohl das Gotteswort etwas Anderes, als auch jenes Bild. Hier ist ῥῆμα θεοῦ wie 5, 26. Hebr. 6, 5, wie ῥήματα τοῦ θεοῦ Joh. 3, 34 [*theol. Ausl.* 1 Bd. 142], 8, 47 Lehre Christi — was für Glauben und Leben inneliegt in der Verkündigung des Evangelium. Schwert bedeutet die Vernichtung der Einwürfe oder der falschen Lehre. Πνεύματος ist nicht blos = πνευματικῇ (1 Petr. 2, 5), innerlich, geistig, sondern: vom göttlichen Geiste gegeben. Aber die Formel bedeutet nicht, wie Olshausen erklärt: Schwert, welches der Geist ist. Denn sein sollte ja dieses das Wort Gottes. Folgendes also ist die Ausrüstung gegen die Versuchung: Erkenntniss der christlichen Sache, freudiges Bewusstsein (Gottvertrauen), Begeisterung für die Sache, Ueberzeugung, Hoffnung, vollkommene geistige Tüchtigkeit.

Dieser Ausrüstung, welche sie sich zum Theil selbst verschaffen sollen, wird, wie gewöhnlich, V. 18 u. 19 das Gebet beigesetzt, als Verlangen nach fortwährendem und höherem Geistesbeistande Gottes. Diese Zusammenstellung von eigenem Thun und göttlicher Hülfe findet sich überall bei den Aposteln [1 Petr. 1, 5: οἱ ἐν δυνάμει θεοῦ φερούμενοι διὰ πίστεως]. Unrichtig meint Olshausen: das Gebet sei es, in dem die ebenerwähnte Waffe des Geistes gehandhabt werden sollte [hiergegen auch de Wette]. Διὰ — δεήσεως ist wohl nicht — so fasste man es gewöhnlich — mit dem Folgenden zu verbinden, was zu pleonastisch sein würde. So Luther: und betet stets in allem Anliegen, mit Bitten und Flehen im Geist. Sondern es ist für sich zu nehmen [Meier, de Wette, der aber auch so noch eine Tautolo-

gie findet, veranlasst vielleicht durch Phil. 4, 6, Meyer], und das Folgende *προσευχόμενοι* — *πνεύματι* ist Steigerung dieses Satzes. [Falsch interpungiren daher die gewöhnlichen Ausgaben erst nach *πνεύματι* — so noch Hahn und Griesbach — richtig hat schon Beza nach *δεήσεως* Komma.] *Διὰ* heisst dann: unter, während, *inter*, wie 2 Kor. 5, 10. Phil. 1, 26. *Προσευχή* und *δέησις* sind auch Phil. 4, 6. 1 Tim. 2, 1 und oft bei dem Alexandriner [2 Chron. 6, 19. Dan. 9, 3] verbunden: Gebet überhaupt, Bitte. Also: diess Alles unter Gebet und Bitte, während ihr fortwährend bittet. *Ἐν* — *καιρῷ ἐν πνεύματι*: ununterbrochen und immer würdig. *Ἐν παντὶ κ.* ist mehr als *ἀδιαλείπτως* 1 Thess. 5, 17, bei allen Anlässen. *Ἐν πν.* ist nicht: aus der Seele, oder mit reinem oder frommem Sinne, sondern (das *πν. κατ' ἐξοχήν*): im heiligen Geiste. Das Edle, Würdige, Begeisterte wird ja Alles diesem beigelegt — daher auch das Beten im heiligen Geist Röm. 8, 15. 26 [Commentar S. 241], Gal. 4, 6. Im Folgenden liegt die Bedeutung in *περὶ πάντων τῶν ἁγίων*; das Uebrige giebt nur gesteigerte Wiederholungen des Vorigen. *Εἰς αὐτὸ τοῦτο*: eben zum Beten. *Τοῦτο* ist hier zweifelhaft [de Wette] und von Lachmann [Rückert und Meyer] ausgelassen worden. Eben so heisst es Röm. 13, 6 *προσκαρτεροῦντες εἰς αὐτὸ τοῦτο*. *Ἀγρυπνεῖν* wie Hebr. 13, 17: rastlos treiben. Das *τῇ δεήσει* im Folgenden war nach *εἰς αὐτὸ τοῦτο* nicht nothwendig; es wird der Klarheit der Rede wegen beigelegt, so wie *προσκαρτερήσει* für die Steigerung. „Rastlos in Anstrengung und Gebet.“ Hier ist also ein eigentliches Hendiadyoin: *προσκαρτ. καὶ δεήσει*. *Προσκαρτερεῖν* steht vom Gebet auch Röm. 12, 12 [Commentar S. 354]. Nun das Hauptwort: für alle Gottgeweihten. Die Fürbitte hat in den apostolischen Schriften grosse Bedeutung: Röm. 15, 30. 2 Kor. 9, 14. Phil. 1, 19. 1 Tim. 2, 1. 2 Thess. 3, 1. Es vereinigen sich in ihr die Idee'n

inniger Geistesgemeinschaft der Christen und steter Verbindung mit Gott. Aber wie das Gebet überhaupt, so wurden auch der Fürbitte bei den Aposteln immer nur geistig-sittliche Erfolge beigelegt: inneres Gedeihen und förderliches Wirken für die christliche Sache.

V. 19. Ganz ähnlich wie hier καὶ ὑπέρ heißt es Kol. 4, 3 καὶ περί — jedoch ohne dass dort die allgemeine Fürbitte vorausgegangen wäre. „Dass mir gegeben werde ein Wort mit Oeffnung des Mundes,“ d. i. offenes, kräftiges Sprechen. Ἐν — στόματος giebt das Prädicat zu λόγος. Vgl. Matth. 10, 19. Mark. 13, 11, besonders aber 2 Kor. 6, 11. (Hiob. 32, 20. 33, 21). Ἀνοιξίς τοῦ στόματος ist ganz so viel als παρόρησία, was sogleich folgt; vgl. AG. 4, 29. Harless nahm das Wort ἀνοιξίς in activer Bedeutung: durch göttliche Eröffnung des Mundes [mit Berufung auf Ezech. 3, 27. 29, 31. 32, 22; Bullinger: *ut aperiatur ipsi os et eloquentia concedatur, qua non sua, sed Dei eloquia ecclesiis proponat*]. Nach unserer Ansicht steht also die Formel von Muth und Kraft, nicht, wie Grotius [nach einem rabbinischen, nicht genau gefassten Sprachgebrauch] und Koppe [λόγος pro διδαχή, *occasio docendae religionis*] wollten, von Gelegenheit zu sprechen. Αἰδόναί steht dann, wie 1, 17, von geistiger Förderung, Eingebung durch Gott.

Das Folgende will nur den Gegenstand dieser Verkündigung bestimmter angeben. Γνωρίσαι ist noch von δοθῇ abhängig. „Offen zu verkündigen den göttlichen Rathschluss.“ Γν. τὸ μυστήριον stand schon oben 1, 9. Τοῦ εὐαγγελίου ist seiner Aechtheit nach zweifelhaft, Lachmann hat es eingeschlossen. Es bedeutet: Rathschluss, für die Verkündigung gegeben. Der Genitiv steht wie V. 15.

V. 20 ist wohl nicht im ersten Satze eine Parenthese anzunehmen, sondern die Sätze hängen gut zusammen: um dessenwillen ich als Gefangener bestellt oder auf Sendung bin,

damit ich freimüthig über denselben so lehre, wie ich soll. *ἵνα* gehört also zu *πρεσβεύω* [Chrysostomus, Bengel, Meyer], nicht zu *δοθῆναι*; denn so würde der Satz überflüssig sein, abgesehen von der in *ἵνα* veränderten Construction statt des Infinitiv. *ὅ* kann, wenn *τοῦ εὐαγγελίου* gelesen wird, auf dieses oder auf *μυστήριον* bezogen werden. Der Satz *ὑπὲρ οὗ* — soll bezeichnen, dass der Apostel in seinem Berufe ein Gefangener sei. *Πρεσβεύω* steht, wie 2 Kor. 5, 20, als Gesandter dasein, handeln. *Ἐν ἀλύσει* = *δέσμιος* 3, 1. Kol. 4, 3 *δι' ὃ καὶ δέδεμαι* [welche letztere Stelle nach der Wette hier auf eine kostbare Weise umschrieben worden sei]. *Ἄλυσις* 2 Tim. 1, 16. AG. 28, 20; es ist natürlich nicht gerade von eigentlichen Fesseln zu verstehen. Solche werden auch nicht ausdrücklich AG. 28, 16 gemeint. Viele Ausleger, selbst Flatt, fanden in dem Singular *ἄλυσις* eine geschichtliche Beziehung [nämlich auf den Umstand, dass der Apostel durch Eine Kette mit einem Soldaten zusammengefasst gewesen]. Endlich ist gewiss nicht die Formel in der Rücksicht gebraucht [Wetstein], dass er ungewöhnlicher Weise gefesselt sei, weil Gesandte sonst nie so behandelt wurden. [Bengel: *mundus habet legatos splendidos, Christus vinctos.*] „Damit ich offen sprechen möge, wie ich soll.“ Diess ist natürlich nicht auf die Form der Rede zu beziehen, sondern auf den Inhalt, wie V. 19. Vgl. Kol. 4, 4 *ἵνα φανερώσω αὐτό, ὡς δεῖ με λαλῆσαι*. Παρόρ. steht auch 1 Thess. 2, 2. AG. 18, 26.

Nun die kurze Unterschrift V. 21 ff. „Damit auch ihr erfahret meine Angelegenheiten“ —. *Τὰ κατ' ἐμέ* wie Phil. 1, 12; AG. 24, 22 *τὰ καθ' ὑμᾶς*, 25, 14 *τὰ κατὰ τὸν Παῦλον*. Ueber das *καὶ ὑμεῖς* s. die Einleitung [S. 13]. Die Annahme ist doch zweifelhaft, dass Paulus hier die Kolosser im Sinne gehabt [Harless, Wiggers], also den Brief an diese schon geschrieben habe. *Τί πράσσω* (AG. 15, 29 steht

noch *πρ.* so) bezieht sich mehr auf das Befinden [Hartless]. Tychikus heisst AG. 20, 4 ein *Ἀσιανός*, d. i. aus Kleinasien. Neben Kol. 4, 7 wird er noch 2 Tim. 4, 12. Tit. 3, 12 erwähnt. *Ἐν κυρίῳ* gehört zu *διάκονος*, zusammen dem *ἀδελφός* entgegen: bewährter Diener für die Sache des Herrn. *Διάκονος* und *συνεργός* stehen zusammen 1 Thess. 3, 2.

V. 22. „Den ich ebendarum zu euch gesendet habe, damit ihr erfahret, wie es um mich stehe und er eure Seelen stärke.“ Die durchgängig herrschende und entschiedene Lesart ist *γνώτε* und *ἡμῶν* (anders Kol. 4, 8). Sie ist allein passend zu *εἰς αὐτὸ τοῦτο*: ebendafür; denn im Vorigen war ja nur von Nachrichten über ihn die Rede gewesen. *Παρακαλεῖν* ist auch hier, wie oft (Kol. 2, 2), nicht trösten — so Luther [und dass er eure Herzen tröste] — sondern stärken, befestigen.

Die beiden letzten Verse V. 23 f. (vor dem eigentlichen Segenswunsche noch ein Wort von allgemeiner Bedeutung) können als die Unterschrift des Paulus selbst angesehen werden. „Segen den Brüdern und Liebe mit Glauben.“ Die Worte müssen in verschiedener Weise auf die Christen bezogen werden: Segen werde zu Theil, Glaube und Liebe möge in sie kommen. Beides jedoch wurde, wenn auch in verschiedener Weise, als Gabe, Geschenk Gottes angesehen. Um die Sätze ganz gleich zu machen, nahmen Einige (Calvin) *εἰρήνη* für *concordia* [dagegen auch Meyer]; Andere (Meier) *ἀγάπη* für Gottes Liebe zu uns, mit Verweisung auf 2 Kor. 13, 13 [hiergegen auch Meyer und de Wette]. Rückert hält mit dem *Cod. Alex.* *ἔλεος* statt *ἀγάπη* [was Correctur sein soll] für die einzig wahre Lesart, wie Beides auch verbunden ist Gal. 6, 16, und Jud. 2 *ἔλεος, εἰρήνη* und *ἀγάπη*. Aber *πίστις* behält doch immer subjective Bedeutung. Unmöglich ist die Auffassung Meier's: gemäss dem eigenen Glauben. Vielmehr sind Glaube und Liebe, wie ge-

wöhnlich, die christlichen Eigenschaften überhaupt, wie Gal. 5, 6 [*Commentar* S. 120]. In diesen ἀδελφοῖς und der ganzen Form des Segenswunsches liegt allerdings etwas mehr Allgemeines.

V. 24. Ἡ χάρις steht eben so schlechthin Kol. 4, 18. Hebr. 13, 25: die christlichen Segnungen. „Das Heil über Alle, welche Jesum Christum, unsern Herrn, lieben ἐν ἀφθαρσίᾳ. Diese letzte Formel ist etwas dunkel und auf dreifache Weise erklärbar: 1. auf Christus bezogen, wie Wetstein [*Christum immortalem et gloriosum, non humilem*] und Semler wollten, würden die Worte bedeuten: den verkörpert. Der Artikel τὸν vor denselben war nicht nöthig, vgl. V. 5 οἱ κύριοι κατὰ σάρκα. 2. Die Meisten bezogen den Ausdruck auf ἀγαπώντων [Grotius, Koppe, Rückert]. Aber dann nahm man es entweder als Prädicat jenes Verbum, und übersetzte wie Luther: die da lieb haben unsern Herrn Jesum Christum unverrückt, oder mit Erasmus *sincere*. [*Annot. S. 619: quod alias recte verti solet immortalitas, hic sonat integritatem ac sinceritatem animi, vacantis omni corruptela vitiorum. — Sic enim diligitur Christus, si nos servemus incontaminatos ab hoc saeculo.*] Mehr als Beides wohl müsste es bedeuten: in Liebe höherer Art. [Meyer nach derselben Verbindung: sodass ihre Liebe nicht vergeht, wobei ἐν die Art und Weise ausdrückt.] Oder ἐν müsste, wie in ἐν ἀγάπῃ 1, 4 es oft gefasst worden ist, heissen zugleich mit. Ἀφθαρσία ist dann geistige Vollkommenheit — so die griechischen Väter [Chrysostomus *homil.* 24: ἦτοι ἐν κοσμιότητι ἢ ὑπὲρ τῶν ἀφθάρτων οἶον μὴ ἐν πλούτῳ μηδὲ ἐν δόξῃ ἀλλ' ἐν ἐκείνοις τοῖς ἀφθάρτοις — kurz δι' ἀρετῆς, wie auch Theodoret erklärt] und Hieronymus [S. 684, der, nachdem er eine mystisch-ascetische Erklärung abgewendet, fortfährt: *videamus igitur ne forte melius sit omne peccatum corruptionem animae intelligere; et eos, qui a peccato*

liberi sunt, incorruptos vocari, ita ut diligentes dominum Jesum Christum in incorruptione sint, dum peccati vinculis non tenentur.] 3. Das Angemessenste ist wohl, ἐν ἀφθαρσίᾳ mit χάρις zu verbinden, wie es auch von Beza [*gratia sit cum omnibus — ad immortalitatem*], Bengel, Harless [die Gnade sei mit Allen, die unsern Herrn Jesus Christus lieben, in unvergänglichem Wesen] und Olshausen geschehen ist. Ἀφθ. ist das gewöhnliche Paulinische Wort für die himmlische Zukunft Röm. 2, 7 [Commentar S. 67], 1 Kor. 15, 50. „Heil in der Ewigkeit für sie.“ Oder man kann ἀφθαρσία auch in geringerer Bedeutung nehmen: unvergängliches Heil. Es liegt in ἐν ἀφθαρσίᾳ wieder ein Anklang an das ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, welches eine so herrschende Idee des Briefes war. Christum lieben, d. i. nicht nur ehren, sondern Gemeinschaft mit ihm haben, ist die Bedingung hiervon. Vgl. den Schluss 1 Kor. 16, 22. Es tritt diese Christusliebe an die Stelle der alttestam. Bezeichnung der Frömmigkeit: Gott lieben 5 Mos. 5, 10. Ps. 97, 10 [Meier], welche indess auch in das neue Testament übergegangen ist. Vgl. Röm. 8, 28 [Commentar S. 244. Diese Art der Segensformel findet sich übrigens nur hier; sonst die bestimmtere μεθ' ὑμῶν. Olshausen: die Schlussverse zeigen deutlich, dass Paulus von dem Kreise seiner Leser nur eine allgemeine Kunde hatte. De Wette schliesst auch hieraus auf Unächtheit].

Einleitung.

Brief an die Kolosser.

Brief an die Kaiser.

Einleitung.

Mit dem Briefe an die Epheser ist sogleich der parallele Brief an die Kolosser zu verbinden. Einige Handschriften der lateinischen Kirche und Marcion stellten ihn auch gleich nach jenem. Vgl. Wilh. Böhmer: *Isagoge theol. historico-critica in epist. a Paulo apostolo ad Colossenses datam.* Berol. 1829.

Einleitend ist auf den Epheserbrief zurückzuweisen. Hier nur wenig Worte zur Einleitung.

Geschichte des Ortes.

Ueber die Localverhältnisse haben Wetstein, Heinrichs und Bertholdt das Wichtigste gegeben. Der Name der Stadt war ursprünglich gewiss der, welchen die Klassiker (Herodot, Strabo, Xenophon, Plinius) immer gebrauchen, nämlich: *Κολοσσαί*; dieser allein hat griechische Form. Die kirchlichen Schriftsteller, und selbst auch die wichtigsten Handschriften neuen Testaments haben: *Κολασσαί*, und in der Auf- und Unterschrift *Κολασσαεῖς*, ohne Zweifel die platte, provinzielle Form in Asien. So auch Lachmann; dagegen Winer [*Grammat. d. N. T.* 5. Aufl. S. 53.] und Andere [wie de Wette].

Die Stadt Kolossä, an der Grenze von Phrygien und Lydien, zu Phrygien gehörig, von Xenophon eine grosse und begüterte Stadt genannt [*πόλις οἰκουμένη, εὐδαίμων καὶ μεγάλη*, *Anabasis* I, 6, 6], war damals wenig bedeutend

[Strabo XII, 8 nennt sie πόλις: εἴτα Ἀπάμεια ἡ Κιβω-
τὸς λεγομένη καὶ Λαοδίκεια· αἵπερ εἰσὶ μέγισται τῶν κατὰ τὴν
Φρυγίαν πόλεων· περικείται δὲ ταύταις καὶ πολίσματα Ἀφροδι-
σιάς, Κολοσσαί κ. τ. λ.]. Nicht lange nach der Zeit, in wel-
che dieser Brief fällt, nach Eusebius im *Chronicon* im 10.
Regierungsjahre des Nero (d. i. 64 nach Chr.), nach Paul.
Orosius *Histor.* VII, 7 im 14. Regierungsjahre desselben
(d. i. 68 n. Chr.) wurde sie mit den zwei Nachbarstädten
Laodicea und Hierapolis (vgl. 4, 13) durch ein Erd-
beben zerstört. Wenn aber das Erdbeben, was über Laodi-
cea nach Tacitus (*Annal.* XIV, 27) kam, dasselbe ist
(Steiger, Huther), so wäre es schon im 7. Regierun-
gsjahre Nero's, oder 60—61 n. Chr. gewesen, und Kolossä
nicht ganz zerstört worden. In der byzantinischen Zeit
führte die wieder aufgebaute Stadt den Namen: Χώνη (*Cho-
nae*) = Schmelzort, ohne Zweifel von den heissen Quellen,
die auch Plinius (*Histor. nat.* 31, 20) erwähnt, und die
noch jetzt dort sind. Diese Namensveränderung wird schon
von Theophylact zu Kol. 1, 2. erwähnt [*Κολοσσαὶ — πό-
λις Φρυγίας αὕτη αἰ λέγόμεναι νῦν Χῶναι*]. Aus ihr stammte
Nicetas Choniates, ein berühmter Dogmatiker der grie-
chischen Kirche im 12. Jahrhunderte († 1206). Noch jetzt
wird die Stadt bei den Türken Chonos genannt, und es
sind in der Nähe Trümmer gefunden worden, welche auf eine
Stadt hinzudeuten scheinen (Steiger). [Jedoch hält der
Missionär Hartley „den Fleck, wo Kolossä stand, für un-
gewiss.“]

Entstehung der Gemeinde.

Es ist ungewiss, ob die Christengemeine zu Ko-
lossä von Paulus selbst gestiftet worden sei, und ob er per-
sönlich dort gelehrt habe. Zwar hatte Paulus zweimal Phry-
gien durchreist (AG. 16, 6. 18, 23), und 18, 23 werden

Jünger des Apostels in Phrygien erwähnt. Einige haben auch in dem Briefe an die Kolosser Spuren der Anwesenheit desselben zu Kolossä finden wollen, nach David Schulz (*Studien und Kritiken*, 1829, 2. Heft), Julius Wiggers (daselbst, 1838, 1, 165 ff.). Aber weder die Bekanntschaft der Kolosser mit Timotheus, noch 1, 7, noch das ἄπειμι 2, 5 beweist Etwas. Dieses ἄπειμι kann auch überhaupt Entfernung bedeuten (2 Kor. 10, 1. 11. 13, 2. 10). Philemon, der Kolosser, war zwar von Paulus persönlich gelehrt worden, aber wir wissen nicht, ob gerade in Kolossä. Vielmehr scheint (und diess ist auch die gangbarste Meinung) Kol. 2, 1 bestimmt dahin zu gehen, dass Paulus nicht persönlich zu Kolossä gewesen sei; denn das ὅσοι bezieht sich höchst wahrscheinlich auf diese Städte alle, daher auf sie zusammen im folgenden Verse Ein Pronomen bezogen wird.

Aber die Gemeinde war paulinisch nach Abkunft und Gesinnung. Epaphras (wahrscheinlich derselbe mit Epaphroditus Phil. 2, 25. 4, 18, wenigstens waren Beide Mitarbeiter des Paulus), der bei Paulus war (Kol. 1, 7. 4, 12. vgl. Philemon 23), war einer der vornehmsten Verkündiger daselbst gewesen, aber nicht der Erste (1, 7 καθὼς καὶ — wenn καὶ ächt ist — ἐμάθετε ἀπὸ Ἐπαφρᾶ — wird von dem ersten Wissen unterschieden). Philemon, an den gleichzeitig ein Brief geschrieben wurde, darum auch wohl nicht erwähnt im Kolosserbriefe, hatte eine Gemeinde in seinem Hause. Sehr wahrscheinlich ist es, dass von Ephesus aus, wo Paulus 2½ Jahr gewirkt hatte, die Kenntniss des Evangelium sich in Asien verbreitete nach AG. 19, 10 (πάντες οἱ κατοικοῦντες τὴν Ἀσίαν ἀκοῦσαι τὸν λόγον τοῦ κυρίου).

Zustand der Gemeinde.

Die Verhältnisse der Gemeinde waren gewiss dieselben, wie in anderen Gemeinden von Kleinasien. Die Gemeinden gal-

ten als Heiden, so dass auch in diesem Briefe (1, 21. 2, 13) die Gemeinde als solche angeredet wird, aber die Juden, in Vorderasien sehr zahlreich und bedeutend (Jos. Antt. 12, 3. 4), hatten ein geistiges Uebergewicht, entweder weil sie den christlich gewordenen Heiden als eine Partei erschienen, welche dem Evangelio näher stände, oder weil diese Gemeinen vornehmlich aus Proselyten entstanden waren, also durch das Judenthum zum Christenthum herangekommen. Es ist im Briefe Alles weniger in jüdische Form gefasst. Die Behauptung, dass Heiden der Hauptbestandtheil der kolossischen Gemeinde gewesen seien, hat man auch darauf gestützt, dass der Brief keine Citate aus dem alten Testamente enthält. Allein diess kann zufällig geschehen sein, und man findet auch in Briefen an Judenchristen, z. B. im Br. an die Philipper, in den Briefen an die Thessalonicher, im Br. an Philemon und Titus keine alttestamentlichen Citate.

Abfassung und Charakter des Briefes.

An diese Gemeinde soll nun dieser Brief geschrieben worden sein, ob überhaupt durch den Zustand, oder die Verhältnisse derselben veranlasst (Gefahr der Verwirrung), oder durch die persönlichen Anlässe (diejenigen, welche auch den Brief an Philemon veranlasst hatten, Credner) entstanden, können wir nicht entscheiden. Er wurde zugleich mit dem Br. an die Eph. (6, 21) und an den Kolosser Philemon durch Onesimus (im Epheserbriefe nicht mit erwähnt) und Tychicus überbracht (4, 7—9), nach der gewöhnlichen, wohlbegründeten Ansicht von Rom aus (wie der Epheserbrief). In 4, 16 liegt vielleicht, dass ausser dieser noch andere Gemeinen dieser Gegend Zuschriften des Apostels empfangen.

Merkwürdig ist, und zum Theil schon behandelt, der durchgängige Wort- und Sachparallelismus der beiden Briefe an die Eph. und Kol.; vergl. Abrah. van Bemmelen *de*

epistolis Paul. ad Eph. et ad Coll. inter se collatis. Lugd. Bat. 1803.

Da es entschieden ist, dass sie zugleich abgesendet wurden, so ist jener Parallelismus ohne Zweifel durch die gleichzeitige Abfassung entstanden, bei welcher der Schriftsteller unwillkürlich in die vorige Gedankenfolge und Schreibart zurückgeführt wurde. Manches war vielleicht auch dem Apostel durch seine mündliche Unterweisung geläufig geworden. Es ist nicht zu entscheiden, und gleichgültig, welcher von beiden Briefen eher abgefasst worden sei. Die Anwesenheit des Timotheus beim Apostel in Rom ist für beide Ansichten benutzt worden. Für die gewöhnliche Meinung der Kirche von Alters her, dass der Brief an die Epheser eher geschrieben sei, wird auch der Charakter desselben angeführt. Der Brief an die Epheser, sagt man, sei nicht so gedrängt, wie der an die Kolosser. Letzterer trage die Kürze, wie sie gewöhnlich sei, wenn man etwas nachahme. Wenn auch nicht andere Spuren, besonders 6, 21, so kann doch das Kurze, Zusammengedrückte des Kolosserbriefes auf die spätere Abfassung desselben hinzudeuten scheinen.

Aber jener Parallelismus ist, wie wir auch schon öfters angedeutet haben, nicht von der Art, dass die beiden Briefe dadurch aufhörten, selbstständig zu sein. Insbesondere hat der an die Kolosser grosse Eigenthümlichkeit, da er an eine bestimmte Gemeinde gerichtet war, was beim Epheserbriefe wenigstens zweifelhaft ist.

Polemik der Briefes. Die Irrlehrer.

Das Eigenthümlichste in dem Kolosserbriefe ist seine Polemik gegen Lehrerwirrungen (mögliche oder schon eingetretene) in der Gemeinde, die dem Apostel wahrscheinlich durch Epaphras (1, 8) berichtet worden waren.

Religiöse Ueberspannungen und Gährungen haben immer

in der phrygischen Stimmung und Denkart gelegen. Gewiss hat diese einen Theil an jenen Irrungen gehabt; und der Widerspruch gegen die Person des Paulus hat sich wahrscheinlich auch hier in die Misstimmung hineingesetzt: 1, 24—29. Der Grund und Ursprung der kolossischen Irrlehrer ist seit Grotius sehr verschieden beurtheilt worden. Neueste, besondere Schriften darüber sind: Flatt *Observatt. ad ep. P. ad Coll.*, auch in dessen *Opuscc.* Nr. 16. 17. Schneckenburger *Beiträge zur Einl. ins N. T.* Nr. 14; *Studien u. Krit.* 1832, 4, 840 ff. (*Ueber die Irrlehrer zu Kolossä.*) Rheinwald *De pseudodoctoribus Coloss.* Bonn. 1834. Osiander *Ueber die Koloss. Irrlehrer*, in der Tübinger Zeitschrift. 1834, 3, 96 ff. [Paulus im *Theolog. Literaturbl. zur Allg. Kirchenzeit.* 1834, Nr. 139—141.]

Es fragt sich, ob sie zur Gemeinde selbst gehört haben, und ob sie jüdischen oder heidnischen, orientalischen oder griechischen Ursprungs gewesen sind, ob eine einfache oder eine gemischte Partei: — Pharisäer, Essener (Eichhorn, Storr, Flatt), jüdische Gnostiker (Huther, Olshausen), kabbalistische Religionsphilosophen (Osiander nach Herder, Kleuker), griechische Philosophen, Pythagoräer insbesondere (Grotius), Vorläufer der Gnostiker, Cerinthianer (Neander, Mayerhoff, Böhrmer), Alexandriner (Michaelis), gemischt aus Essenern und Johannesjüngern (Credner), aus jüdischer Theosophie und griechischer Philosophie (Rheinwald).

Folgendes ist sicher: 1) Die kolossischen Irrlehrer gehörten zur Gemeinde nach Namen und Bekenntniss: 2, 8. 19; es liegt nicht in V. 19, dass sie dem Evangelium entsagt hätten; sie waren nur nicht ächte und volle Anhänger desselben. 2) Sie hielten zum Judenchristenthum: 2, 14. 16 ff. 3) Als ihre eigenthümliche Lehre wird aufgeführt: träumerische Engellehre (*θρησκεία τῶν ἀγγέλων* 2, 18), finstere Strenge

im Leben (asketische Strenge 2, 8. 16. 21. 22. κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, μὴ ἄψῃ, μηδὲ γεύσῃ, μηδὲ θίγῃς), eine gewisse Weisheitslehre 2, 8. — Dass sie auch über Christus und die Geisterwelt Irrlehren gehabt hätten, und 1, 15—20 darauf zu beziehen sei (Huther in seinem *Commentar* S. 398), ist sehr unsicher; jene Schilderungen (in 1, 15—20) sind ja ganz allgemeine apostolische Grundzüge. — Die Briefe an Timotheus und Titus haben es gewiss mit ähnlichen Irrlehrern zu thun: 1 Timoth. 1, 3 ff. 6, 20. 21. Tit. 1, 10 ff. 3, 9 ff.

Aber wir dürfen nun nicht nach einer oder der andern, entweder damals, oder später bekannt gewordenen Secte und Lehre fragen, aus welcher diese Lehrer hervorgegangen. Solche Parteien schwärmerischer, theosophischer, vermischender Art durchzogen damals Kleinasien. Wahrscheinlich die phrygische Stimmung und das Judenchristenthum vermischte sich mit dergleichen. In den Christengemeinen traten sie mit der Anmassung hervor, dass ihr Geist und ihre Lehre tiefer, als das apostolische, besonders paulinische Christenthum sei. Sind es also auch nicht eigentlich schon gnostische Parteien gewesen, so doch Vorläufer derselben — und ein Beweis dafür, dass die Gnosis eine längst vorbereitete Erscheinung in der christlichen Kirche gewesen ist.

Authentie des Briefes.

Der Brief an die Kolosser ist in der Kirche stets und entschieden als paulinisch - ächt anerkannt worden. Manche Stellen aus demselben haben classische Bedeutung in der Kirche erhalten: 1, 15. 2, 8., besonders die letztere Stelle bei Tertullian und den Alexandrinern gegen die Philosophie; 2, 9. 18. 3, 1. Nachdem indessen in dem Parallelismus dieses Briefes mit dem an die Epheser de Wette Anlass gefunden hatte, den Epheserbrief zu bezweifeln [*Einleit. ins N. T.*,

bes. 4. Aufl.; *Comment. zum Eph.-Br.* S. 79], wendeten sich neuerlich Mehrere aus demselben Grunde mit demselben Zweifel gegen den an die Kolosser. Vgl. E. Th. Mayerhoff: *Der Brief an die Kolosser, mit vornehmlicher Berücksichtigung der drei Pastoralbriefe, kritisch geprüft; nach dessen Tode herausgegeben von J. L. Mayerhoff.* Berl. 1838. Diese Schrift eines sehr in den Uebertreibungen der Kritik befangenen Theologen hat nicht den mindesten Eingang in die theologische Meinung gefunden. Dieses ist ein Beweis für die Unschädlichkeit des Uebertriebenen, Ungesunden in theologischen Meinungen vor dem Geiste unserer Zeit. Das angeblich innerlich Verworrene, Unpaulinische im Briefe — Gedankenarmuth, Unlebendigkeit, und doch „*Paulus tonat, fulgurat, meras flammās loquitur*“ — wie Erasmus nach Olshausen sagt — ist mit der Auslegung hinwegzunehmen. Aber die Meinung, auch von Baur und Andern gegen die Pastoralbriefe gebraucht, dass die Irrlehrer des Briefes erst dem 2. Jahrhunderte angehörten, nicht der apostolischen Zeit, ist entschieden ungeschichtlich. Gerade in die apostolische Zeit fallen die Anfänge der meisten von jenen Mischlehren, welche den Orient und Occident folgender Zeiten durchzogen; und eigentlich gnostisch sind ja diese kolossischen Irrlehrer nicht gewesen, wenigstens soweit der Brief sie darstellt. [Die Authentie des Briefes ist neuerlich von demselben Baur und seiner Schule bestritten worden, vgl. Dessen Schrift: *Der Apostel Paulus* u. s. w. Stuttg. 1845. Er hält nur die Briefe an die Galater, Korinther und Römer, sowie die Apokalypse für ächt und apostolisch; alle übrigen Briefe aber für Werke unbekannter Verfasser aus der spätern Zeit der paulinischen Schule. Die kolossischen Irrlehrer hält er für fingirt, indem der Verfasser des Briefes „gewisse, da und dort hervortretende Erscheinungen, welche zum Charakter der Zeit gehören“, aggregatmässig zusammengeworfen habe.

Und doch bezeichnet er zugleich diese Irrlehrer als „Ebioniten.“]

Inhalt des Briefes.

Die Polemik macht also das Eigenthümliche und den Hauptinhalt des Briefes aus: Kap. 2—3, 4. Das 1. Kap. führt den Gegenstand der ersten 3 Kapp. des Epheserbriefes aus: den Rathschluss Gottes über Geisterwelt und Menschheit, sie zu Einem Gottesreiche zu verbinden. Kap. 3, 5—4, 6 ist der praktische Theil, auch hier 3, 18—4, 1, wie im Epheserbriefe, durch die specielle dreifache Ermahnung und Beziehung auf untergeordnete Verhältnisse unterbrochen.

Auslegung des Briefes.

Aus der alten Zeit nichts Eigenes. [J. A. Cramer: *Catena in epp. Pauli ad Eph., Phil., Coll., Thess.* — Oxon. 1842.] — In neuer Zeit sind mehrere Abhandlungen hervorgetreten. Storr *diss. in ep. P. ad Coloss.* Tubing. 1786. *Opuscc.* II, 120 ff. Heinrichs *Nov. Test. Kopp.* Vol. VII, P. II. 1803. Fr. Junker *Histor. krit. u. philolog. Commentar über den Br. P. an die Kolosser, mit steter Berücksichtigung der ältern und neuern Ausleger.* Mannheim 1828. Flatt *Vorlesungen über die Briefe P. u. s. w.* Tübing. 1829. [Vgl. *Comment. zum Galaterbr.*] K. W. Chr. Bähr *Commentar über den Br. P. an die Kolosser.* Basel 1833. W. Böhmmer *Theologische Auslegung des paulinischen Sendschreibens an die Kolosser.* Breslau 1835. W. Steiger *Kleine paulinische Briefe.* 1. Theil: *Der Brief an die Kolosser.* Erl. 1835. Olshausen *Biblischer Commentar*, 4. Bd. Königsberg 1840. [Vgl. *d. Comment. zum Epheserbr.* S. 17. 2. Abdruck 1844.] Joh. Ed. Huther *Commentar über den Brief an die Kolosser.* Hamb. 1841. Zu wortreich, nicht einfach genug. [De Wette *Exegetisches*

Hdbuch zum N. T. II, 4. Lpz. 1843.] Schleiermacher's Predigten über das Evangel. Marci und den Brief an die Kolosser (herausgegeben von Zabel, Berl. 1835.) sind für uns dasselbe, was der alten Zeit die Homilien des Hieronymus waren.

Auslegung.

Kap. 1. Die Begrüssung im 1. und 2. Vers ist in den Hauptworten, wie vor dem Epheserbriefe: *διὰ θελήματος θεοῦ*. Statt *Ἰησοῦ Χριστοῦ* hat Lachmann zweimal *Χριστοῦ Ἰησοῦ*, *Χριστῷ Ἰησοῦ*. — *Ἅγιοι καὶ πιστοί*, wie zu Anfange des Epheserbriefes: Geweihte und Getreue. Die letzten Worte des Grusses: *καὶ κυρίου Ἰησ. Χρ.* haben hier oft gefehlt. Schon Chrysostomus und Theophylaktus erwähnen diese Auslassung. Lachmann hat sie in Parenthese gesetzt. Freilich pflegt Paulus nicht nur in den Begrüssungen Christus nicht zu übergehen, sondern auch dem Namen Gott Vater gern den des Herrn Christus beizusetzen, und die in den ersten 4 Versen wiederholte Erwähnung Christi konnte es leicht verursachen, dass die Worte wegfielen. Sind sie nicht ursprünglich, so hat es gewiss keine tiefere Bedeutung, dass sie gerade hier nicht geschrieben wurden.

Die folgenden Verse (3 ff.) dieses Kap. geben den Inhalt der ersten 3 Kapp. des Epheserbriefes, so dass V. 3—11 entspricht Eph. 1, 15—Ende, V. 12—20 dem Anfange des Epheserbr., V. 21—23 dem 2. Kap. des Epheserbr., und V. 24—Ende dem 3. Kap. desselben.

Zuerst also Danksagung und Gebet V. 1 — 9 in Hinsicht auf das Gute, das unter ihnen bestehe, und sich mehreren solle. Dann Darstellung des Gottesplanes in Christus, und was für ihr Heil geschehen sei: V. 12 — 23. Endlich sein (des Apostels) Amt und Verdienst: V. 24 — 29.

V. 3 und 4. Mit εὐχαρ. beginnen mehrere paulinische Briefe: Röm. 1, 8. Phil. 1, 3. 1. und 2. Brief an die Thess. — Πάντοτε gehört, wie 1 Kor. 1, 4 und 2. Thess. 1, 3 zu εὐχαρ., aber das Particip προσευχόμενοι ist zu nehmen: „so oft ich“, wie Eph. 1, 16. — Statt τῷ θεῷ καὶ πατρὶ hat Lachmann: τῷ θεῷ τῷ πατρὶ, statt περὶ aber ὑπὲρ ὑμῶν. Eph. 6, 18. — Ἀκούσαντες: darum, weil u. s. w. Eph. 1, 15 ἀκούσας τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν. — Nach τὴν ἀγάπην fügt Lachmann die Worte ἣν ἔχετε hinzu, die auch Philemon V. 5 stehen [die Huther und Böhmer billigen, de Wette verwirft]. Diese Lesart macht die Verbindung mit dem Folgenden leichter. Πίστιν ἐν Χρ. im Sinne = εἰς Χρ., nicht: gläubiges Verharren in der Gemeinschaft Christi (Huther). [Winer Grammatik, 5. Aufl. S. 155.] — Ἀγάπην — ἀγ. Es ist schon in der alten Kirche gefragt worden, warum hier nur die Liebe gegen die Christen genannt sei. Die Liebe gegen die Christen aber schliesst bei Paulus die allgemeine Liebe nicht aus, sondern es ist diese nur die erste Bestimmung. Mit Schleiermacher kann man die ἀγίους auf Juden- und Heidenchristen zugleich beziehen.

V. 5 und 6. Διὰ — ist gewiss mit πίστιν — ἀγάπην, oder mit dem letzten Worte allein zu verbinden: „die Liebe, die ihr hegt um der Hoffnung willen“, nicht (Storr und Andere) mit εὐχαριστοῦμεν. Denn der Grund der Danksagung war schon im ἀκούσαντες ausgedrückt. Hier werden also die drei: Glaube, Liebe, Hoffnung — sittliche Trias des Apostels — wie 1 Kor. 13, 13. 1 Thess. 1, 3. 5, 8 zusam-

mengestellt, doch so, dass die Hoffnung als Grund und Geist den beiden andern übergeordnet wird. Auch ist hier ἐλπίς, dem ἀποκειμένη gemäss, vom Gegenstande der Hoffnung zu verstehen, = τὸ ἐλπιζόμενον, die gehoffte Seligkeit, wie Eph. 1, 18: διὰ τὴν ἐλπ. = ἐπ' ἐλπίδι ζωῆς αἰωνίου Tit. 1, 2. Der Gedanke ist im apostolischen Geiste nicht so eudämonistisch. Diese himmlische Zukunft ist dort immer die Aussicht auf ein rein geistiges Dasein. — Ἀποκειμένη entweder vom Kampfspreise, 2 Tim. 4, 8 (ἀπόκειται μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος, wofür Hebr. 6, 18 auch προκειμένη steht), oder vom Schatze, der niedergelegt ist, Luc. 19, 20, gleich dem τετηρημένη ἐν οὐρανοῖς 1 Petr. 1, 4. — Οἱ οὐρανοί in der Apostelsprache: das himmlische Leben, Gemeinschaft mit Gott. In den Evangelien ist der Schatz — das Gut im Himmel — mehr: das bei Gott, in seinem Rathe, von ihm beschieden: Matth. 6, 20. Luc. 12, 33. — Ἦν προηκούσατε, d. i. wovon ihr vorlängst gehört habt, nach Anderen: im Voraus, oder: jetzt schon, oder: vor mir, vor diesem Briefe. Es scheint von ἠκούσατε V. 6 unterschieden zu werden. — Ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθ. τ. εὐαγγ. = indem ihr dieses Wort der Wahrheit vernahmet, was euch in der Verkündigung (εὐαγγελίου) dargeboten; λόγος τῆς ἀλ. = wahre Lehre. Εὐαγγ. ist nicht Apposition von λόγος [Steiger, de Wette, Böhrer, Huther], wie beide Worte Eph. 1, 13 neben einander stehen.

V. 6. Τοῦ παρόντος εἰς ὑμᾶς = die Verkündigung, welche zu euch gekommen ist. Παρ. mit εἰς und πρὸς AG. 12, 20. 2 Kor. 11, 8. — Καθὼς καὶ ἐν π. τ. κ. = wie sie da ist in der ganzen Welt. „Ganze Welt“ ist nicht in der strengsten Bedeutung zu nehmen, die ja auch nicht statt haben konnte, aber auch nicht in dem beschränkten politischen Sinne von „orbis terrarum“. Entweder der Idee nach war das Christenthum schon in der ganzen Welt, oder es war

in ihr bereits wirklich, seitdem es über Judäa hinaus (Schleiermacher): Matth. 28, 19. Mark. 16, 15. — *Kαί* vor *ἔστι* fehlt in einigen bedeutenden Handschriften, besonders alexandrinischen [und bei Lachmann, Huther, Steiger, Böhmer; dagegen aufgenommen von Bähr, Olshausen, de Wette]. Aber diese Weglassung ist wohl nach Scholz nur alexandrinische Verbesserung, durch welche man vielleicht der Veränderung der Construction nach *παρόντος* abhelfen wollte. Es steht dieser Schreibart entgegen: 1) dass dann durch das vergleichende *καθώς* etwas ganz Anderes, als das Vorige, eingeführt würde; 2) dass *καθώς* verschiedene Bedeutung haben würde, an der 1. und 2. Stelle (*καθώς καὶ ἐν ὑμῖν*). Vielmehr steigert das *καρποφορούμενον καὶ αὐξανόμενον* den Begriff der Construction: *καὶ ἔστι κ.*, so nämlich: „und in der ganzen Welt bringt die Verkündigung Früchte, und gedeiht, wie auch bei euch.“ — *Κάρποφ.* (activ von den Menschen: Matth. 13, 23. Mark. 4, 20) und *αὐξάν.* sind auch V. 10 neben einander. Die Worte: *καὶ αὐξανόμενον* sind erst seit Griesbach in den Text gekommen. Früchte tragen und gedeihen von äusserlichen und innerlichen Erfolgen der Verkündigung, wie V. 10; AG. 19, 20: *ἠῤῥξανε καὶ ἰσχυεν*. Erfolge nicht sittliche, sondern das Umsichgreifen der Sache. — *Ἐν ὑμῖν* bedeutet: unter euch, nicht, wie Luther übersetzt hat: in euch, und bezieht sich auf die ganze Gemeinde. Huther: bei euch. Zum *ἐν ὑμῖν* aber gehört das Folgende: *ἀφ' ἧς ἡμέρας* — *ἀληθείας*, d. i. unter euch von der Zeit an, da ihr vernommen habt, und erkannt die Gnade Gottes in der Wahrheit. Doch kann *ἠκούσατε* auch, wie V. 5, nicht mit auf *χάριν* bezogen werden, sondern auf *λόγ. τῆς ἀλ.*, d. i. „da ihr gehört habt, und (darin) erkannt“. — *Ἐν ἀληθ.* gehört zu *χάριν τοῦ θεοῦ*, und *ἀληθ.* (Eph. 4, 21) ist die christliche Sache, Lehre. „Die Gnade Gottes, welche sich in dieser of-

fenbart“, nicht: Gnade mit Wahrheit (Joh. 1, 14. 17: πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια), oder wahrhafte Gnade, = ἀληθῆς χάρις 1 Petr. 5, 12. Viele nehmen ἐν ἀλ. adverbialiter: vere (1 Joh. 2, 1. 3 Joh. 1), wie Beza, Bähr, Huther [nach Chrysostomus. De Wette: die wahrhafte Art und Weise der Vernehmung und Erkenntniss. Winer bezieht es zum Verbum, Grammatik, 5. Aufl. S. 157].

V. 7. Καθώς gehört nun zum ἠκούσατε κ. ἐπ., d. i. „so, in der Art gehört und erkannt, wie es auch Epaphras gelehrt hat.“ Der Apostel wollte wahrscheinlich durch ἐμάθετε das ἐπέγ. verstärken: „ihr habt wohl verstanden, seid wohl unterwiesen, auch von Epaphras.“ Eph. 3, 7. Es war das allgemeine Wort für den Beruf der Prediger; καὶ vor ἐμάθ., was bei Lachmann fehlt, ist nicht zweifelhaft, aber vielleicht weggelassen, weil die Tradition den Epaphras allein als Kolosserlehrer bezeichnete. Doch auch, wenn es weggelassen wird, liegt im καθώς, dass Epaphras Unterweisung von dem Hören V. 6 verschieden gewesen sei, wie dieses vom προακ. V. 5. Erst entferntere Kunde, dann Unterweisung, dann Epaphras Unterricht. [καὶ: nämlich Bähr, auch Huther, auch wirklich de Wette. Vergl. Julius Wiggers theolog. Stud. u. Krit. 1838, S. 185, der meint, dass durch καὶ die vom Epaphras verkündigte Lehre einer früheren Verkündigung gegenübergestellt, und als deren Fortsetzung dargestellt werde, was de Wette und Huther bestreiten.] — Σύνδουλος hier und 4, 7. Sich selbst nennt Paulus V. 23 διάκονος Eph. 3, 7, wie auch den Tychicus Eph. 6, 21. — Ὑπὲρ ὑμῶν: für euch wirksam, um euch verdient. [Michaelis und Böhmer: an eurer Statt.] Einige beziehen es blos auf die Besorgung der Nachrichten V. 8. Die Lesart ἡμῶν statt ὑμῶν, an unserer Statt, ist von Lachmann aufgenommen, von Steiger und Olshausen vorgezogen [von Huther, de Wette und Böhmer verworfen].

V. 8. „Der mir auch berichtet hat von eurer Geistesliebe“; *δηλώσας* in gleicher Bedeutung 1 Kor. 1, 11, berichten. — *Ἀγάπην* ohne Zweifel die Liebe der Kolosser zu Paulus, sonst würde nicht die Liebe allein unter den guten Eigenschaften der Kolosser genannt worden sein, sondern wie V. 4 Glaube und Liebe. [So Chrysostomus, Grotius, Bähr, Böhmer, Steiger, Huther; die ganze christliche Gesinnung — de Wette]. — *Ἐν πνεύματι* nicht blos geistige Liebe gegen den Abwesenden 2, 1. 5, am Wenigsten steht sie der gemeinen, sinnlichen Liebe entgegen (Böhmer), sondern: Liebe im heiligen Geiste, die aus dem höhern, christlichen Grunde entspringende Liebe = *ἀγάπη τοῦ πνεύματος* Röm. 15, 30, vgl. mit Gal. 5, 22: *ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματος ἐστὶν ἀγάπη*. [So de Wette und Huther, Wahl: *actus a spiritu divino* (Epaphras, der die Liebe der Kolosser dem Apostel geoffenbart habe) bezieht es also auf *δηλώσας*. Winer S. 155.].

V. 9—11 kommt das Gebet, der Wunsch neben der Danksagung, wie Eph. 1, 16 ff., vgl. mit Eph. 3, 16 ff. Der Inhalt seiner Bitte sind 3 geistige Güter, 1) vollkommene Erkenntniss, die über dem Glauben stände; 2) lebsthätige Tugend; und 3) Fülle und Kraft des Gemüths — zur Ausdauer unter den streitenden Verhältnissen.

V. 9. *Καὶ ἡμεῖς* — *καί* gehört zum Verbum *beten* (*προσευχ.*): „darum denn — bei dieser guten Beschaffenheit von euch — bete ich auch.“ — *Ἀφ' ἧς* — *ἣν*, nämlich das vom Epaphras V. 8, und das Gute in der Gemeinde V. 4 und 5, vom Glauben, der Liebe und Hoffnung. — *Οὐ πάντοτε ὑπὸ ὑμῶν προσευχ.*, vgl. Eph. 1, 16 [Commentar S. 42]; *αἰτούμενοι* hat die Bedeutung, *ἵνα* hängt davon ab. Die beiden Participia sind im Sinne zu verbinden: betend bitten; *αἰτ.* = *δέησις* Eph. 6, 18: *προσευχὴ καὶ δέησις* [de Wette: *αἰτουμ.* bestimmt *προσευχ.*, wie Mark. 11, 24: *προσευχόμενοι*

αἰτεῖσθε. Huther hält es für eine Verstärkung: beständig beten. Vgl. über die Construction des οὐ πανόμ. mit dem Particip Winer §. 46]. — Ἵνα πληρωθῇτε κ. τ. λ., „dass ihr erfüllt werden möget mit Erkenntniss seines Willens in aller Weisheit und geistiger Einsicht.“ Auch hier Glaube, den sie schon hatten (V. 4), Bedingung und Grundlage der Erkenntniss des göttlichen Heilsplanes. Ueber die Verbindung des πληρ. mit dem Accusativ τὴν ἐπίγνωσιν vgl. Phil. 1, 11 [Winer §. 32. 5]. — Ἐπίγνωσιν, V. 6, [Böhmer: genauere Erkenntniss, de Wette: wirkliche, lebendige Erkenntniss]. — Θελήματος, 2, 2: ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ, d. i. der grosse Gotteswille, Gottesplan, aber nicht der sittliche [der Erlösungsrathschluss — die Meisten nach Chrysostomus; der gesetzgebende Wille Gottes]. Vergl. Eph. 1, 9: τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ [Commentar S. 30]. — Ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ, von Einigen auch mit dem Folgenden verbunden, wohl nicht bloß zugleich mit (ἐν), oder mittels (Bähr), sondern bestehend in (Flatt), oder auf πληρ. bezogen; σοφία κ. σύνεσις Ephes. 1, 8 [Commentar S. 29]: ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει; 2, 3: σοφίας καὶ τῆς γνώσεως, allgemeine geistige Ausrüstung höherer Art; σοφία ist die allgemeine Einsicht in die göttlichen Dinge; σύνεσις, so wieder 2, 2 und Eph. 3, 4, ist die Einsicht in das Einzelne, der allgemeinen geistigen Tüchtigkeit, Erkenntniss gemäss. [Böhmer bezieht σοφία auf den Willen, σύνεσις auf den Verstand des Menschen; Huther und de Wette: theoretische und praktische, allgemeine und specielle, mittelbare, verstandesmässige Weisheit und Einsicht, die durch den heiligen Geist gewirkt, und für allerlei Lebensverhältnisse geeignet ist = πάσῃ]. — Πνευμ. gehört wohl zu beiden σοφία κ. σύνεσις. [so die Meisten], nicht bloß zu σύνεσις, wie Bähr will, = ἐν πνεύματι, d. i. vom Geiste Gottes gewirkt, wie 1 Kor. 1, 26. 2, 1, 12. Jac. 3, 15 steht dieses Geistliche, d.

vom Geiste Gottes Stammende, dem Weltlichen (durch sich und von Aussen Gewonnenen) entgegen.

V. 10. Zweiter Gegenstand des Gebetes für sie — sittliche Vervollkommnung, aber diese wieder zurückwirkend auf die Erkenntniss. Περιπατῆσαι unbestimmt an das Vorige anknüpfend: „so dass ihr dann“, ferner u. s. w.; ὑμᾶς nach περιπ. fehlt in mehreren Handschriften [auch bei Lachmann und Huther, vertheidigt von de Wette]; ἀξίως τ. κ. „dass ihr des Herrn, d. i. Christus, würdig lebt, ihm durchaus gefällig“, 1 Thess. 2, 12: ἀξίως τοῦ θεοῦ. Eph. 4, 1: ἀξίως τῆς κλήσεως. [Phil. 1, 27: ἀξίως τοῦ εὐαγγ.]: Alles dasselbe = Dessen würdig, was für euch geschehen. — Ἀρέσκεια hier allein, und in guter Bedeutung, aber nicht das Gefallen, sondern das Gefallen wollen, wie ja ἀρέσκειν gewöhnlich gebraucht wird, 1 Thess. 4, 1: ἀρ. τῷ θεῷ. Zu suppliren ist nichts dabei; es bezieht sich mit auf das vorhergehende τοῦ κυρίου; εἰς steht erklärend, oder die Folge bezeichnend: durch das Würdigleben auch ihm gefallen. In der guten Bedeutung steht das Wort ἀρέσκεια bei den Classikern nicht [wo es Gefallsucht bedeutet], wohl aber bei Philo oft, also alexandrinischer Gebrauch. Das Folgende bezeichnet das thätige Gute (καρποφορ.) neben der Gesinnung; καρποφ. hier anders, als V. 6, die Construction, wie V. 11. 12 und Eph. 4, 2, nicht auf das im Sinne und Raume entlegene πληρωθ. V. 9 mit Flatt, Storr [und Böhm] zu beziehen; dadurch wird der Gedankengang des Apostels wesentlich unterbrochen. — Ἀγαθὸν ἔργον, das sittlich gute Werk, Eph. 2, 10 [Comm. S. 65]. — Im Folgenden ist die Schreibart streitig. Die gewöhnliche, auch von Griesbach beibehaltene ist: εἰς τὴν ἐπίγνωσιν τ. θ. Dagegen hat Lachmann nach gewissen Handschriften: τῇ ἐπ. τ. θ. [die von Schott, Huther, de Wette und Böhm] auch aufgenommen ist]. Letzteres wird gewöhnlich verstanden: durch die Erkennt-

niss [de Wette, Huther, Böhmer]. Aber dieses würde eine überflüssige Wiederholung sein aus V. 9, und hier ist Alles so gedrängt. Nach Manchen wäre dieses $\tau\eta\epsilon\pi.$ zu nehmen, wie $\epsilon\iota\varsigma\epsilon\pi.$: an Erkenntniss. Nach beiden Lesarten ist $\alpha\upsilon\gamma\alpha\nu.$ von $\kappa\alpha\rho\pi\omicron\varphi.$ zu trennen: „allerlei Frucht bringen und an Erkenntniss wachsen.“ Der Gedanke ist: Erkenntniss und Sittlichkeit wirken wechselseitig auf einander; aus Erkenntniss des Guten und durch dieses werde die Erkenntniss gefördert. Eph. 3, 16 ist etwas specieller. Schleiermacher vergleicht ganz falsch Matth. 25, 21: der Getreue wird über Viel gesetzt. Luther: „und fruchtbar seid in allen guten Werken, und wachset in der Erkenntniss Gottes“ [was Huther verwirft].

V. 11. Gemüthskraft — der dritte Gegenstand des Gebetes, des Wunsches für sie. Eph. 6, 10 nicht verschieden davon, und in gleichem Sinne: das Sichhaltenkönnen gegen die Versuchung. Anders das $\epsilon\nu\delta\nu\nu\alpha\mu\omicron\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$ — bloß geistig stark werden. Eph. 3, 16: $\kappa\rho\alpha\tau\alpha\iota\omicron\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$. Das Wort $\delta\nu\nu\alpha\mu.$ steht hier allein [aber in LXX]: „zu voller Kraft gestärkt nach der Macht seines Wesens“ ($\delta\acute{o}\xi\eta\varsigma$), d. i. wie er — Gott — so Grosses vermag. Eph. 1, 19: $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\tau\eta\nu\epsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\nu\tau\omicron\upsilon\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon\varsigma\tau\eta\varsigma\iota\sigma\chi\acute{\upsilon}\omicron\varsigma\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$. Eph. 6, 10: $\epsilon\nu\tau\omicron\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\epsilon\iota\tau\eta\varsigma\iota\sigma\chi\acute{\upsilon}\omicron\varsigma\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$. — $\Delta\acute{o}\xi\eta\varsigma$ nicht bloß adjectivisch, wie Luther: herrliche Macht [Beza, Flatt, Bähr]. Es würde dann $\delta\acute{o}\xi\alpha\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon\varsigma$ stehen, sondern $\delta\acute{o}\xi\alpha$, wie Eph. 3, 16: geistiges Wesen. Hier: von Seiten seiner Macht [de Wette: vermöge der, seiner Herrlichkeit, oder Majestät eigenen Macht; ebenso Huther: Herrlichkeit = seine Alles umfassende Liebe. Böhmer: der Macht gemäss, welche die Herrlichkeit Gottes ist]. — $\epsilon\iota\varsigma\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu\kappa.\tau.\lambda.$ — $\epsilon\iota\varsigma$ bezeichnet den Gegenstand der Stärkung, dafür gestärkt, dass ihr standhaft und mit Freudigkeit ausdauern könnt. — $\Gamma\pi\omicron\mu\omicron\nu\eta\nu\kappa.\mu\alpha\chi\rho\omicron\theta\nu\mu\acute{\iota}\alpha\nu$, letzteres

1, 20. 2, 1. 3, 15 steht dieses Geistliche, d.

anders Eph. 4, 2; hier, wie Hebr. 6, 12 und Jac. 5, 10, Ausdauer im Geschick; Luther [und Huther]: Langmüthigkeit, *ὑπομονή* bezeichnet denselben Gegenstand von Seiten der Schwere, *μακρ.* von Seiten der Dauer. — *Μετὰ χαρᾶς* wird ganz unpassend vom Syrer, Chrysostomus, Lachmann, Böhmer, Huther u. A. zum folgenden 12. V. gezogen. Richtig verbindet es dagegen Luther, Grotius, Rosenmüller, Heinrichs, Bähr, Steiger [und de Wette] mit dem Vorhergehenden; *μετὰ χ.*, wie 1 Thess. 1, 6: Freudigkeit im Leiden. 2 Kor. 6, 10: *ἀεὶ δὲ χαίροντες*. Jac. 1, 2. 1 Petr. 1, 6 ganz wie Matth. 5, 12: Dulden selbst mit Heiterkeit.

V. 12—20. Allgemeiner Gegenstand der Danksagung — Gottes Rathschluss zum Heile der Menschenwelt und des Geisterreichs: der Segen über die christliche Welt.

V. 12. *Εὐχαρ.* nicht zum Subject vom *δυναμ.* V. 11, wie Luther, Huther, Bähr, zu beziehen, sondern zum Hauptsubject der Stelle: ihm selbst, dem Apostel. Es steht also dem *προσευχ. κ. αἰτούμενοι* V. 9 gegenüber: „dabei sage ich Dank.“ — *Ἡμᾶς*, wie im folgenden 13. und 14. V.: alle Christen. — Das *ἱκανώσαντι* — tüchtig machen — begreift Alles in sich, was für sie geschehen, um sie zum Heile zu bringen: äussere und innere Gabe dafür. Eine engere Bedeutung hat das Wort 2 Kor. 3, 6. Statt *ἱκανώσαντι* Wenige: *καλέσαντι*, wahrscheinlich aus 1 Thess. 2, 12: *τοῦ θεοῦ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν*. Vatic. Codex, darnach Lachmann: *τῷ καλέσαντι καὶ ἱκανώσαντι*. Aber jene Berufung war hier ganz überflüssig. — *Μερίς τοῦ κλήρου*, Antheil an dem Besitze; beide Worte stehen dem alten Sprachgebrauche nach gewöhnlich neben einander, 5 Mos. 32, 9. AG. 8, 21. Eph. 1, 18. Ps. 16, 5: *μερίς κληρονομίας*. — *Τῶν ἁγίων*, welcher Besitz den Gottgeweihten gehört [Wahl: *bona, quae contin-*

gunt —], Eph. 1, 18: τῆς κληρονομίας αὐτοῦ ἐν τοῖς ἁγίοις [Comm. S. 46]. AG. 20, 32: κληρονομίαν ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πᾶσιν. AG. 26, 18: κληρον ἐν τοῖς ἡγιασμένοις. — Ἐν τῷ φωτί zu κληρ., im Lichtreiche, V. 13: ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους. Das Gottesreich auf Erden so genannt. Aehnliche Stellen: Eph. 5, 8: νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ. AG. 26, 18. 1 Petr. 2, 9, wo φῶς auch so steht. Wenige verbanden früher ἐν τῷ φ. mit ἱκανώσαντι, d. i. in seinem Lichte, Joh. 5, 35, nach Chrysostomus: ἐν τῷ φ. = τῇ γνώσει.

V. 13 — 20 wird jene Heilsanstalt nun dargestellt, erst allgemein V. 13, dann in seinem, Christi Dargeben V. 14. Vereinigung des gesammten Geisterreiches in der Christen Bestimmung V. 15 — 17. Stiftung der irdischen Gemeinde V. 18. 19. Versöhnung des Geister- und Menschenreichs unter einander V. 20. Die Darstellung ist weit umfassender und doch gedrängter, als im Brief an die Eph. Das ἱκαν. V. 12 besteht nicht in diesen Segnungen, sondern es bezeichnet die Bedingungen, unter denen die Menschen zu ihnen gelangen sollen, und die Ausrüstung dafür.

V. 13: Aus Satans Reich erlöst, und versetzt in Christi Reich; ῥύεσθαι von äusserer und innerer Erlösung, Luc. 1, 74. Röm. 7, 24. Es ist das in der Sprache des N. T. von Gott gewöhnliche Wort neben σῶζειν, während von Christo mehr die Worte λυτροῦν, ἀπολυτροῦν gebraucht werden; ἐξουσία und βασιλεία bedeuten dasselbe, aber ἐξουσία wahrscheinlich mit Bedeutung gebraucht; es hat den Begriff von Gewaltherrschaft in sich. Ebenso ἐξουσία τοῦ σκότους Luk. 22, 53, und ἐξουσία τοῦ σατανᾶ AG. 26, 18; σκότος Prädicat des satanischen Reiches, oder Satan selbst. Vgl. Eph. 2, 2. 6, 12 [Comm. S. 54 ff]. — Μεθιστάναι ist das gewöhnliche classische Wort vom Versetzen der Bürger und Bewohner [Xenophon, vergl. Wetstein]. —

„Reich seines lieben Sohnes“; αὐτοῦ [wie auch Huther und de Wette; Lachmann, Böhmer lesen αὐτοῦ] gehört zu υἱός, nicht zu ἀγάπης (Olshausen). — Υἱὸς τ. ἀγάπης, Eph. 1, 6: υἱὸς ἡγαπημένος, υἱὸς ἀγαπητός in den 3 Evangelien, μονογενής bei Johannes. Der Genitiv in ἀγαπ. der gewöhnliche, hebraisirende, erklärende Genitiv. Das ungewöhnliche „Sohn der Liebe“ ist gewiss verstärkend, aber nicht „Kind aus Liebe“ (Olshausen: aus dem Wesen Gottes, nach 1 Joh. 4, 16: Liebe das Wesen Gottes), sondern in Liebe, d. i., welches seine ganze Liebe inne hat. In der lateinischen Kirche wurde „Sohn der Liebe“ gewöhnlich seit Augustin metaphysisch genommen [August. de trinit. 15, 19: *filius caritatis, qui ex substantia Dei genitus est*].

V. 14. vgl. Eph. 1, 7. Erlösung, wie dort, in Sündenvergebung. Aber die Sündenvergebung ist auch hier die erste Bedingung für die Begründung der reinen Gemeinde und Gemeinschaft mit Gott. ἔχομεν auch Eph. 1, 7. Lachmann: ἔσχομεν nach der vaticanischen Handschrift. — Ἐν ᾧ in der Stellvertretung von ihm [so auch de Wette, Harless zu Eph. 1, 7. Winer: in Gemeinschaft, mit welchem]. — Die Worte διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ sind von Griesbach in Parenthese gesetzt, und von Lachmann weggelassen. Ihr Sinn liegt schon im Uebrigen, und es war leichter, sie hineinzuschieben aus Eph. 1, 7, als wegzulassen.

V. 15 — 17. Diese Verse sind von Marcion weggelassen, entweder weil er sie nicht parallel zum Epheserbriefe fand — da er doch beide Briefe ganz parallelisirt hat —, oder ihres nicht gnostischen Inhalts wegen. So haben ja auch viele Neuere angenommen, die Stelle sei die gewöhnliche Erklärung von der Erhabenheit der Gottheit Christi, habe gnostischen Meinungen zu Kolossä entgegenstehen sollen über Christus und das Geisterreich. Allerdings hat die Stelle nach jener gewöhnlichen Erklärung etwas Fremdartiges, nicht

in den Zusammenhang Gehöriges, dass sie aus einer besondern Absicht erklärt werden muss. Die Socinianer und Arminianer fanden in der Stelle V. 15 — 17 nur geistig-sittliches Schaffen Christi. Die moralische Deutung der Stelle ist neuerlich von Schleiermacher empfohlen, und zu begründen gesucht worden in einer besondern Abhandl. über Kol. 1, 15 — 20 in den *theol. Stud. u. Krit.* 1832, 3, 1. 497 ff.; *Werke zur Theol.* 1, 321 ff. und die 4. *Predigt.* Gegen Schleiermacher die Meisten. Vgl. Bähr Nachtrag zu seinem *Commentar.* Holzhausen Abhandlg. in der *Tübing. Zeitschrift*, 1832, 4. 236 ff. Osiander Abhdlg. in derselben *Zeitschrift*, 1833, 1, 2. 2, 3. Bleek zu Hebr. 1, 2. In Schleiermacher's Abhdlg. scheint nur das Negative richtig zu sein: die Bestreitung der gewöhnlichen Erklärung, nicht seine Erklärung, wornach die Verbesserung aller menschlichen Zustände, der sittlichen und der bürgerlichen, gemeint sei. Vielmehr halten wir V. 15 — 17 für sinnesgleich mit Eph. 1, 10: Christi Werk in Bezug auf das ganze Geisterreich dargestellt, dann V. 18 ff. die Stiftung der ἐκκλησία auf Erden — Jenes das Umfassende und das Ideal — Dieses der engere Kreis und der unmittelbare, nächste Erfolg. Nach der kirchlichen Erklärung hat die Stelle ganz den Geist der johanneischen Logoslehre im Prolog, vgl. Hebr. 1, 1 — 3. Aber nach jeder Erklärung hat sie Verwandtschaft mit Sprache und Gedanken Philo's — Kenntniss der alexandrinischen Philosophie ist dem Paulus durchaus nicht abzusprechen. Vgl. Philo's Aussprüche: λόγος εἰκὼν θεοῦ [in *de mundi opif.*], und εἰκὼν θεοῦ, δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο [in *Monarch.* I. II. p. 636].

V. 15 εἰκὼν τ. θ. hier gewiss im höhern Sinne, als ἐν μορφῇ θεοῦ Phil. 2, 6, das Gottverwandte, wie es Christus auf Erden gezeigt hat. Vergl. 2 Kor. 4, 4. Die Kirche

nimmt es entschieden vom übersinnlichen Wesen Christi, wie Hebr. 1, 3. Aber es bedeutet vielmehr wohl das Gott verwandteste Wesen in dem Sinne, dass Christus die Geisterwelt zu beherrschen bestimmt gewesen sei. — Ἀοράτου hier mehr im eigentlichen Sinne, als Röm. 1, 20. Aber eben darum, weil Paulus sagt, Christus habe den Unsichtbaren dargestellt, geoffenbart, kann er Christum hier nicht nach seiner übersinnlichen Natur gemeint haben, sondern so, wie er wirklich erschienen. 1 Tim. 1, 17. 6, 16: ὡς οἰκῶν ἀπόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων, οὐδὲ ἰδεῖν δύναται. Anders Joh. 1, 18: ἐξηγήσατο. — Die folgenden Worte πρωτότοκος πάσης κτίσεως wurden in der kirchlichen Auslegung sehr schwierig gefunden. Sie wurden auch auf die vorweltliche Existenz Christi bezogen. Aber so schien es den Arianern ganz günstig zu sein, indem es 1) ein zeitliches Entstehen, 2) eine Gleichartigkeit des Wesens mit dem Geschöpfe bedeuten konnte. Die Kirche suchte sich in zwiefacher Weise zu helfen: 1) indem sie πρωτότοκος ohne die Bedeutung des Geborenwerdens bloß princeps verstand nach Ps. 89, 2. Jerem. 31, 9; πάσης κτίσεως entweder von allen Geschöpfen, oder princeps in nova creatione — Grotius, 2) einen Unterschied machte zwischen τίκεσθαι in πρωτότοκος und κτίζεσθαι in κτίσις — so seit Justinus Martyr, und dieses im kirchlichen Alterthume die gewöhnliche Erklärung. Theodoret: πρὸ πάσης κτίσεως γεννηθείς. Luther auch: „der Erstgeborne vor allen Creaturen“. Olshausen, Böhmmer [der von Gott vor jeglicher Creatur Gezeugte], Huther [der Erstgeborne vor aller Schöpfung; Usteri Paulin. Lehrbegriff, 4. Ausg. S. 315: der Erstgeschaffene aller Creaturen. De Wette verbindet beide Vorstellungen des frühern Ursprungs und des Vorzugs vor aller Schöpfung]. Nur individuell ist die Meinung von Isidorus Pelusiota *epp.* III, 31, zu lesen [anders

accentuirt, Winer *Gramm.* S. 63]: πρωτότοκος, was Erasmus billigte, in activer Bedeutung: erster Schöpfer. Aber 1) bedeutet πρωτότοκος nie den ersten Schöpfer — und dieses würde ja Tautologie sein, auch nie in männlicher Bedeutung (κτιστής) gebraucht, sondern nur von Müttern, die das erste Mal gebären, so schon Homer [*Il.* 17, 5]; 2) das entsprechende πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν V. 18 zeigt, dass das Wort hier ganz in der gewöhnlichen Bedeutung steht. Aber in der Zusammensetzung πρωτότοκος πάσης κτίσεως liegt offenbar, dass Christus mit zur κτίσις gehöre, und πρωτότοκος hat immer die Bedeutung: der Erste unter mehreren Gebornen, nie blos princeps [Grotius, Wetstein u. A.]. Vergl. Röm. 8, 29: πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς. Hebr. 1, 6. Apokal. 3, 14: ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ. Πρωτόγονος bei Philo vom Logos. Doch κτίσις bedeutet dem Folgenden gemäss nicht die Creatur, sondern das Umgeschaffene, πρωτ. π. κτ. den, welcher es unter Diesem zuerst geworden ist, zuerst jene höhere geistige Würde, Bedeutung erhalten hat. Εἰκὼν τοῦ θεοῦ bezeichnet also die geistige Würde Christi im Verhältnisse zu Gott, πρωτότ. πάσ. κτ. dasselbe im Verhältnisse zum Geisterreiche; Geisterfürst. Πάσης alle oder ganz (letztere Bedeutung Bähr und Huther). Schleiermacher verbindet die Worte εἰκὼν τ. θ. und πρωτ. π. κτ., unmittelbares Gottesbild, πρωτ. als Adjectiv von εἰκὼν, im Gegensatze von dem mittelbaren Gottesbilde, dem Menschen. [Schleiermacher: „Christus ist in dem gesammten Umfang der geistigen Menschenwelt das erstgeborene Bild Gottes, das ursprüngliche Abbild Gottes; alle Gläubigen sollten in das Bild Christi gestaltet werden, woraus ebenfalls das Bild Gottes in ihnen entstehen müsse, ein Bild zweiter Ordnung“ (*Stud. u. Krit.* 1832. 3, S. 521 ff.), nennt es aber selbst „einen dunkeln Ausdruck“].

V. 16. "Ὅτι führt den Grund ein, aus welchem man jenes (V. 15) anzusehen habe: er ist Geisterfürst — sonst würde er nicht das Geisterreich umzuschaffen vermocht haben —: „denn in ihm ist ja Alles erschaffen worden, was im Himmel und auf Erden ist, Sichtbares und Unsichtbares.“ Ἐν αὐτῷ hier abwechselnd mit δι' αὐτοῦ in demselben Verse, also gewiss: durch ihn. AG. 17, 28: ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμεν. [So schon Chrysostomus: τὸ ἐν αὐτῷ, δι' αὐτοῦ ἐστι, Usteri, 4. Ausg. S. 315]. Andere, Bengel, Bähr, Neander, Schleiermacher u. s. w.: in ihm, als der Idee der Welt, diese darstellend. Ein hier ganz fremdes Philosophem. (So auch Böhmer: in ihm, d. i. der Idee, in dem Urbilde des Weltalls); [de Wette legt in ἐν den Begriff der Vermittelung und des Zweckes (εἰς), des bedingenden Zusammenhangs; Huther versteht es von dem inneren Zusammenhange zwischen Christus und dem All; das ewige Wesen des Universums sei das in Jesu Mensch gewordene göttliche Wesen selbst!]. — Ἐκτίσθη wechselt hier mit ἐκτίσται ohne Unterschied der Bedeutung ab. Die kirchliche Erklärung fasst dieses vom Werke der Schöpfung. Aber, abgesehen von dem hiervon abgelegenen Gesamttinhalte der Stelle, steht entgegen: 1) (Schleiermacher) dass sonst nie Altes und Neues Testament von der Erschaffung der Geisterwelt gesprochen hat; dieses blieb als metaphysischer Begriff neben den Lehren dieser Bücher liegen; 2) dass gerade die eigentliche Welt, Natur, gar nicht erwähnt wird als durch ihn geschaffen; 3) Paulus sonst nirgends eine solche Metaphysik giebt von der Person Christi; 4) der Gebrauch des Wortes κτίσθαι im parallelen Briefe an die Ephes. 2, 10: κτισθέντες ἐν Χριστῷ. 3, 9, wobei Schleiermacher zumal leugnet, dass κτίειν und ποιεῖν je die Bedeutung schaffen habe — κτίειν und ποιεῖν wechseln dafür

immer ab. Apok. 10, 6. Handelt die Stelle von der Vereinigung des Geisterreichs und der Menschheit zu Einem Reiche Gottes, so bedeutet *κτίζεσθαι* entweder umgeschaffen werden, oder zur neuen Gemeinde gemacht werden —: sind das, was sie sind, geworden — Ps. 100, 3. Das zweite wohl: denn kaum würde von einer Umschaffung, auch des Geisterreichs gesprochen worden sein. Also im Sinne so viel, als Eph. 1, 10: *ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα* [Comm. S. 32]. Schleiermacher im Allgemeinen, wie wir, nur mehr in der äussern Bedeutung: seine Verfassung erhalten. — *Τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* = Himmlisches und Irdisches, Sichtbares und Unsichtbares (*τὰ ὁρατὰ κ. τὰ ἀόρατα*), dieses also die Umschreibung vom gesammten Umfange des Gottesreiches: Geisterreich und Menschheit. Das zweite *τὰ* vor *ἐπὶ τῆς γῆς* hat Lachmann eingeschlossen, das erste weggelassen, dann ist zu verbinden *τὰ πάντα* — *ἐπὶ τ. γ.* Die Recepta ist weit richtiger. Sichtbares und Unsichtbares dasselbe mit dem Irdischen und Himmlischen, nur mehr von Seiten ihrer Natur, jenes nach ihrem Sitze. Die Formel ging in die Symbole der Kirche über. — Alles Folgende von *εἴτε θρόνοι* an führt nun die *ἀόρατα* — *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* aus. Die Namen auch Eph. 1, 21 [Comm. S. 48]. 3, 10. 6, 12. *Ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* auch Kol. 2, 10. 15. *Κυριότητες* auch 2 Petr. 2, 10. Jud. 8. Aber *θρόνοι*, Herrschersitze = hohe Aemter, hier allein. Nach seiner Ansicht von der Stelle versteht Schleiermacher unter *τὰ ἐν τ. οὐρ.*, *τὰ ἀόρ.* Alles, was zum Himmelreiche, unter *τὰ ἐπὶ τ. γῆς*, *τὰ ὁρατά* was zum irdischen Reiche gehört, und hält *ἀρχ.* κ. *ἐξουσ.* für Bezeichnungen obrigkeitlicher Aemter und anderer Verrichtungen gewalthabender Personen; *θρόνος* bezieht er auf das Monarchische, *ἀρχή* dagegen auf das Republikanische. — *Εἴτε — εἴτε —*

„mögen sie heissen so — so“ — scheint auch darauf hinzudeuten, dass diese Namen nach einem herrschenden Gebrauche aufgeführt werden. [Huther, Böhmer, de Wette denken an die jüdischen Engelordnungen, Stufen der Engelhierarchie mit Beziehung auf die kolossischen Irrlehrer, die eine gewisse Engeltheorie gehabt haben sollen]. — *Τὰ πάντα* — *ἐκτισται* = Alles ist durch ihn und für ihn erschaffen worden [vgl. besonders Winer *Gramm.* S. 123. 315. 496]. *Εἰς αὐτόν* Röm. 11, 36. 1 Kor. 8, 6 für seinen Plan, Gedanken: die neue Welt ist durch ihn geworden, und ihm geweiht. [Böhmer: zu seiner Verherrlichung; de Wette: für ihn, weil in Christo alle Weltzwecke ihre Verwirklichung finden; Huther: Alles steht in einer Beziehung zu Christus; wie Bähr].

V. 17. In dieser neuen Welt ist er Herr in Anerkennniss und im Walten. Es ist ganz bildliche Ausführung des Begriffs *ὁ κόσμος* von Christus. *Πρὸ πάντων* gewiss: im Range vor Allem, doch nur Schleiermacher so, Jac. 5, 12. 1 Petr. 4, 8: *πρὸ πάντων* = *ante omnia*. [Die neuesten Ausleger, Böhmer, de Wette und Huther, verstehen es von der Zeit, von der Präexistenz, gleich *πρὸ καταβολῆς κόσμου* Eph. 1, 4.] Eben so *πρωτός μου* Joh. 1, 30. *Πάντων* wohl nicht absolut, sondern auf das eben Aufgeführte zu beziehen. — *Συνέστηκεν*, 2 Petr. 3, 5, besteht, bleibt durch ihn. [Schleiermacher versteht es von dem Consolidiren der irdischen Verhältnisse und Einrichtungen in Christo.]

V. 18 und 19. Vgl. Nösselt's besondere *Dissert.* zu dieser Stelle, in s. *Opuscc.* 2, 231 ff. — Die Stiftung der *ἐκκλησία*, des Gegenwärtigen, Unmittelbaren vom Werke Christi. Die Gegensätze zum Vorigen sind wieder sehr bezeichnet. *Ἀρχή* steht dem Schaffen V. 16 entgegen, *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν* dem *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* V. 15,

πρωτεύων dem πρὸ πάντων V. 17, und πλήρωμα κατοικῆσαι dem συνέστηκεν V. 17. — Καὶ αὐτός — ἐκκλησίας: Und er ist nun auch das Haupt des Leibes, nämlich der Kirche. Vgl. Eph. 4, 15: ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ, Χριστός. 5, 23: ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας. Ὅς ἐστιν und ὅτι V. 19 soll diesen Begriff erklären: er ist es, indem er u. s. w. — Ἀρχὴ steht für sich, ist nicht mit ἐκ τῶν νεκρῶν zu verbinden. Aber es kann bedeuten: der Herrscher (dieses neben dem Folgenden zu müssig), der Oberste — so wahrscheinlich Apok. 3, 14: ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ — aber auch der Urheber. Die letzte Bedeutung mag hier die richtige sein, weil dann am Wenigsten Tautologie ist. Also nicht blos: Urheber der Auferstehung (Huther), sondern der Gemeinde. [Auch de Wette: Anfang der Auferstehung, mit Bezug auf den Vorzug des Ersterstandenen und Gründers des neuen unsterblichen Lebens. Schleiermacher: Erstling, mit πρωτότοκος verbunden, gleich ἀπαρχή], was Chrysostomus, wahrscheinlich auch 1 Kor. 15, 23 las. — Πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, fast ganz so Apok. 1, 5, nur ohne ἐκ, AG. 26, 23: πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, und 1 Kor. 15, 20 und 23: ἡ ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων = der zuerst wiedergeboren ist von den Todten. Τίκτεσθαι in πρωτότοκος hat gewiss auch hier seine eigentliche Bedeutung: zum Leben kommen. Die Auferstehung Jesu wird hier, wie überall, als die eigentliche Epoche für die Gründung der Gemeinde dargestellt. Aeusserlich, geschichtlich war sie es ja gewesen, bei den Aposteln aber auch als wirklicher Sieg über Tod und Welt. — Ἰνα γένηται — πρωτ. gehört wohl nur zu πρωτότ. ἐκ νεκρῶν, dafür, dass er der Erste unter Allen wäre, γένηται nicht: würde, sondern gälte. — Πᾶσιν ob Masculinum oder Neutrum? Wenn jenes, nicht blos auf die Todten zu beziehen; wenn Neutrum, so ist πάντα nicht vom Weltall im physischen Sinne, sondern im

moralischen zu verstehen; die ἐκκλησία ist gemeint. [Huther: in aller Beziehung, de Wette: in allen Stücken, so auch Böhmer mit Hinweisung auf Plutarch *de educ. liber. c. 13*, wo ἐν πᾶσι πρωτεύειν auch steht.] —

V. 19 entspricht für die ἐκκλησία ganz dem, was V. 17 vom Geisterreiche überhaupt gesagt worden war: „denn Gott beschloss, dass in ihm die Fülle wohnen sollte“. Nicht nur entstehen, sondern auch dasein, bestehen sollte die ἐκκλησία durch ihn. Πλήρωμα gewiss auch hier so zu nehmen, wie durch die beiden Briefe an die Ephes. und Koll. In unserer Stelle wechselt das Wort auch deutlich mit ἐκκλησία ab, gerade wie Eph. 1, 22. 23 [Comm. S. 50]. Die Christengemeine heisst so, als von Gott und Christus erfüllt. Kap. 2, 9 steht τῆς θεότητος dabei. — Εὐδόκησεν, 1 Kor. 1, 21. Gal. 1, 15, beschliessen in hebraisirender Bedeutung, Gott ist natürlich hinzuzuverstehen. — Κατοικ., wie AG. 17, 26, fest, sicher leben. Das Wort ist wohl mit Bezug auf das Bild vom Hause Gottes (οἶκος τοῦ θεοῦ) gebraucht.

Aber auch hier wieder die grosse Verschiedenheit der Erklärung von πλήρωμα. Von der Gemeine verstand es die alte Kirche, doch nach verschiedener Worterklärung. Auch Schleiermacher nach Röm. 11, 12. 25 = die Fülle, die Uebrigen, welche noch hinzukommen müssen [von „der Fülle der Heiden und der Gesammtheit Israels; es sei Gottes Wohlgefallen gewesen, dass diese in Christo wohnen, und dieses Wohnen sei ein definitiver beharrlicher Zustand“]. Aber viele Neuere verstehen πλήρωμα entweder von dem Gotteswesen, oder von den Gottesgaben, Segnungen. Das Erste würde nicht nur gegen die kirchliche, sondern auch gegen die apostolische Denkart sein: dass das Göttliche in Christus ihm durch freien Beschluss zu Theil geworden sei. Bähr und Steiger nehmen

es activ im gnostischen Gebrauche [der kolossischen Irrlehrer], welcher aus dieser Stelle und aus 2, 9 besonders folge: alle Geisteswesen = Reiche [die Gesamtheit aller aus der Gottheit emanirten Lebenskräfte. Holzhausen: die ganze, vernünftige Schöpfung; Huther: die Fülle des Wesens Gottes; Böhmer: die gesammte Summa göttlicher Eigenschaften].

V. 20. Das Letzte in der Stiftung Gottes durch Christum: Versöhnung mit Gott vor Allem in der Geister- und Menschenwelt unter sich und der Menschenwelt. Eph. 2, 14 ff. *Τὰ πάντα* bezieht sich nur auf die Menschenwelt, *εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* gehört nur zum zweiten Satze *εἰρηνοποιήσας*. Denn eine Versöhnung der Geisterwelt mit Gott nahm Paulus gewiss nicht an, die Manche, selbst Calvin, annahmen [„*quum angeli creaturae sint, extra lapsus periculum non erant, nisi Christi gratia fuissent confirmati, deinde in obedientia, quam praestant Deo, non est tam exquisita perfectio, ut deo omni ex parte et citra veniam satis faciat*“ — wofür auch de Wette mit Bezug auf Hiob 4, 18. 15, 15 stimmt, wogegen Bähr und Huther bemerken, dass diese Annahme in der h. Schrift ganz und gar keine Bestätigung finde]. — *Ἀποκαταλλάξαι*, zu *εὐδόκησεν* gehörig, Uebergang aus neutraler in active Rede, bedeutet überhaupt immer versöhnen, nicht blos (Bähr): vereinigen, gleich *ἀνακεφαλαιοῦν* Eph. 1, 10. — *εἰς αὐτόν*, ähnlich Eph. 1, 5, gewiss zu *ἀποκατ.* gehörig, nicht gewöhnlich, 2 Kor. 5, 19 *καταλλάσσων ἑαυτῷ*: in Bezug auf sich. Andere: für sich, d. i. für seine Zwecke, wie V. 16, so Grotius: *ut ipsi pareant*. Lachmann liest statt *αὐτόν* — *αὐτόν*, d. i. auf Gott [welche Lesart de Wette annimmt, und versteht es, wie V. 16]; Huther bezieht *εἰς αὐτόν* auf Christus. — Das Folgende *εἰρηνοποιήσας κ. τ. λ.* stellt die andere, mit dieser verbundene Ver-

söhnung dar: die der Menschen — der Juden und Heiden — unter einander und der Menschheit mit der Geisterwelt. Die Versöhnung mit der Geisterwelt (Theodoret: *συνῆψε τοῖς ἐπιγείοις τὰ ἐπουράνια*) besteht in dem wiedergegebenen Bewusstsein, dass sie der Verbindung mit ihr, mit den reinen, höhern Geistern würdig seien. Bähr und Huther nehmen diese Versöhnung des Himmels mit der Erde objectiv. — *Εἰρηνοποιήσας* das geringe, mehr äusserliche Wort neben *ἀποκαταλλάσσειν* steht nur hier [LXX Prov. X, 10], *εἰρηνοποιός* Matth. 5, 9: indem (nicht wie Bähr: nachdem) er zugleich Friede machte durch das Blut seines Kreuzes. — *Αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ*, dieses *αὐτοῦ* wohl zu *σταυροῦ* gehörig [nicht zu *αἵματος*]: durch den Kreuzestod allgemeine Versöhnung, wie Eph. 2, 14 ff, zunächst, indem dadurch Gesetz, Judenthum aufgehoben sein sollte. *Αἷμα* wird auch von Huther nicht für gleichbedeutend mit Tod gehalten, sondern als hätte der Apostel besondere Bedeutung in das Opferblut gelegt. — Die Worte *δι' αὐτοῦ* — oft weggelassen, aber doch von den neueren Kritikern [auch Lachmann] beibehalten, man konnte sie leicht für überflüssig halten — bedeuten nicht bloß so viel, als *διὰ τοῦ αἵματος*, sondern heben diesen Gedanken: durch seinen Tod — für das Folgende auf, für die Versöhnung des Himmels mit der Erde. Denn diese dachte er nicht durch den Tod, sondern durch die ganze Person und Wirksamkeit Christi aufgehoben. — *Εἴτε* — *οὐρανοῖς*: ja durch ihn (*εἰρηνοποιήσας*, oder, nach Sinn und Construction angemessener, *ἀποκαταλλάξαι* zu wiederholen) zu versöhnen, was im Himmel und auf Erden ist. *Εἴτε* — *εἴτε*, anders als V. 16, beide Theile mit einander. Denn an eine Versöhnung der Geisterwelt mit sich selbst hat Paulus wohl nicht gedacht.

V. 21 — 23. Was für ihr Heil insbesondere geschehen

sei — die Heidenchristen; denn diese werden, wie Eph. Kap. 2 vorzugsweise angeredet und gemeint. Bei καὶ ὑμᾶς ist das Verbum weggelassen. Denn νυνὶ δὲ ἀποκατήλλαξεν ist ein neuer Satz; νυνὶ δέ steht V. 26 wieder. Er hatte bei ὑμᾶς wohl nicht schon dieses ἀποκατήλλαξεν im Sinne, sondern vielleicht ἐπλήρωσε, wie 2, 10 steht: καὶ ἐστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι. Doch die Worte: ἀπηλλοτριωμένους καὶ ἐχθρούς stehen dem ἀποκατήλλαξεν entgegen: entfernt (hier aber dem ἀποκατήλλαξεν gemäss von Gott entfernt), ja feindlich. — Ἀπηλλοτριωμένοι, auch Eph. 2, 12. 4, 18 [Comm. S. 68]; Röm. 5, 10. 8, 7: ἐχθρός. — Die Worte τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς bedeuten: im Sinne mit schlechtem Thun. Τῇ διανοίᾳ wohl zu beiden, Eph. 4, 18: ἐσκοτωμένοι τῇ διανοίᾳ ὄντες, auch hier die ganze Gesinnung. Luther auch hier: Vernunft. Schleiermacher: die durch die Sünde verdorbene Natur. — Ἐν τοῖς — πονηροῖς, solche übend, zu ἐχθρούς gehörig [wie auch de Wette annimmt], nicht zu τῇ διανοίᾳ (wie Bähr: darauf hingerichtet [nach Beza und Storr]). Statt ἀποκατήλλαξεν liest Lachmann nach B: ἀποκατηλλάγητε. Subject ist Gott, wie 2 Kor. 5, 19 [wie auch de Wette, Böhmer und Huther annehmen, nicht Χριστός]. — V. 22. Ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ (die Recepta: αὐτοῦ, ganz falsch): „versöhnt in seinem geopfertem Leibe durch den Tod“ — διὰ τοῦ θανάτου ist für sich zu nehmen; es steht nur erklärend dabei — Viele setzen αὐτοῦ hinzu, was Lachmann eingeschlossen hat — da ja ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς auch nur überhaupt bedeuten sollte, dass es durch die Person Christi geschehen sei. Ἐν, nicht διὰ, hat die Bedeutung der Stellvertretung [so auch Böhmer], wie 1 Petr. 2, 24: τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον. — Σῶμα τῆς σαρκὸς, wie Sirach 23, 16 [und Kol. 2, 11], d. i. sinnlicher Leib,

hier wohl mit der Bedeutung des Leidensfähigen, Geopferten. Andere, wie Olshausen, zum Unterschiede von seinem Leibe, der Kirche. In 2, 11 hat die Formel die Bedeutung des Sündlichen. Gewiss aber soll sie hier nicht dem Dokerismus (Scheinkörper) entgegenstehen — Bähr, Steiger, Olshausen jedoch schwankend [so auch de Wette, der dabei auch den Begriff des Leidens annimmt; Huther: vergänglichlicher Leib; Böhmer auch als Gegensatz gegen den Dokerismus: wesentlich menschlicher, eigentlicher Leib]. — Παραστῆσαι κ. τ. λ., wie Eph. 1, 4: εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἁμώμους κατενώπιον αὐτοῦ, bedeutet gewiss die Folge der Versöhnung, aber diese doch auch nur als sittliche Wiedervereinigung mit Gott. Es wird also durch παραστῆσαι u. s. w. das bleibend Gute ausgedrückt: „so dass er euch darstellte rein, tadellos, unbescholten“; παραστῆσαι wieder V. 28, und Eph. 5, 27: παραστῆσαι ἑαυτῷ [Comm. S. 170]; der Infinitiv, wie Eph. 1, 4 [Winer Gr. S. 374 fg.]. — Ἁγίους καὶ ἁμώμους auch Eph. 5, 27. — Ἀνεγκλήτους 1 Kor. 1, 8 [und 1 Tim. 3, 10]. Gradation (Bengel, Bähr: gegen Gott, gegen uns, gegen Menschen). — Αὐτοῦ ist die Recepta, aber αὐτοῦ ist zu lesen [wie auch Huther und Bähr; Böhmer dagegen und Lachmann αὐτοῦ], oder αὐτοῦ in der Bedeutung von αὐτοῦ zu nehmen, denn Gott ist Subject. Κατενώπιον αὐτοῦ verstärkt die Bedeutung der Prädicate. — Die sittliche Bedeutung des Todes Jesu ist hier die: Alle sollen sich in ihm gestorben achten. Denn auch das παραστῆσαι ist durch den Tod geschehen.

V. 23. Der Schluss von dieser Darstellung des Verdienstes Christi um sie, darauf hinweisend, was sie dafür zu thun hätten, nämlich glaubenstreu und fest in Hoffnung zu sein. Der Vers und εἶγε bezieht sich wohl weder blos auf παραστῆσαι, noch auf κατενώπιον αὐτοῦ, sondern auf alles

Vorige vom 21. Vers an. *Εἴγε*, wie Eph. 3, 2. 4, 21. Hier hat es wohl bestimmt die Bedeutung von *εἴπερ*, dafern, ohne eigentlich einen Zweifel aussprechen zu wollen. Doch auch nicht mit Olshausen und Huther: „wenn ihr, wie ich nicht anders hoffe und glaube“. — Zu *ἐπιμένετε* gehört *τῇ πίστει*, Röm. 6, 1. 11, 22. 1 Tim. 4, 16. — *Τεθεμελιωμένοι κ. ἐδραῖοι* sind Prädicat: festbegründet — feststehend; *τεθ.* Eph. 3, 18. 1 Petr. 5. 10; *ἐδρ.* 1 Kor. 15, 58. 1, 7, 37. — *Καὶ μὴ κ. τ. λ.* auch hier ist die Hoffnung der Grund ihres Glaubens, wie V. 5. — *Μετακινούμενοι* hier allein im N. Test., nicht wankend oder weggehoben von der Hoffnung. [Vgl. über den Satz Winer S. 557]. — *Τοῦ εὐαγγελίου κ. τ. λ.* auch in der Verkündigung dargeboten, wie V. 5. — *Πάσῃ κτίσει*, wie V. 6: *ὁ πᾶς κόσμος, πάντα τὰ ἔθνη* Matth. 28, 19, und *πάσῃ τῇ κτίσει* Mark. 16, 15. Nicht blos Heiden (Bähr), diese nur mitbegriffen. — *ὑπὸ τὸν οὐρανόν* verstärkend, AG. 4, 12. — *Διάκονος* Eph. 3, 7. Der Beisatz *οὗ ἐγενόμην* ist hier wohl bedeutend, weil sie ja nicht gelehrt waren durch Paulus, aber doch kam dieser Brief von ihm. [V. 25: *ἐγενόμην ἐγὼ διάκονος τῆς ἐκκλησίας.*]

V. 24 bis zum Schlusse dieses Kapitels redet der Apostel von seinem apostolischen Berufe. Vgl. Eph. Kap. 3. *Νῦν χαίρω* zu Anfange auch 2 Kor. 7, 9; auch hier ist *νῦν* wohl Zeitpartikel, und steht dem allgemeinen Lebensberufe V. 23 entgegen (so Huther, und Olshausen: jetzt, nachdem die Kirche gestiftet ist). Vgl. V. 11: *μετὰ χαρᾶς*. 2 Kor. 7, 4: *χαρᾷ ἐπὶ πάσῃ τῇ θλίψει*. Röm. 5, 3: *καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν*. — *Χαίρω ἐν* — Luk. 10, 20. Phil. 1, 18 mit *ἐν τούτῳ* verbunden. Diesen Abschnitt behandelt Lücke's Weihnachtsprogramm vom Jahr 1833. Dagegen schrieb Huther in: *Theolog. Stud. u. Krit.* 1838, 1. — *ὑπὲρ ὑμῶν* gehört zu *παθήμασιν*, nicht zu *χαίρω*, Eph. 3, 1. 13:

ἐν ταῖς θλίψεσί μου ὑπὲρ ὑμῶν [nach παθήμασιν sonst noch μου, wie Eph. 3, 13]. 2 Kor. 1, 6: θλιβόμεθα ὑπὲρ τῆς ὑμῶν παρακλήσεως καὶ σωτηρίας. In ὑπὲρ ὑμῶν findet man gewöhnlich die Stellvertretung. Es sind unter ὑμῶν die Heidenchristen zu verstehen; Eph. 3, 1 steht bei ὑμῶν noch τῶν ἐθνῶν. — Ἀνταναπληρῶ, öfters nur das einfache ἀναπληρῶ gelesen, doch jenes allein beglaubigt, ist gewiss nur verstärkend, so viel als ἀναπληρῶ (Lücke [„ἀναπληροῦν est simpliciter implere aliquid, ita ut nihil desit; ἀνταναπληροῦν vero implere cum relatione ad aliquid“] und Huther). Ἀντί, vicissim, entweder fortwährend, Eins um das Andere, oder, wie in ἀντίλυτρον, ganz entsprechend. Also ist nicht die Bedeutung: stellvertretend für die Gemeine, anzunehmen. [Katholische Ausleger finden hier einen Beweis von dem s. g. thesaurus der guten Werke ihrer Heiligen]. Bähr denkt an die Vergeltung für die Leiden Christi zum Besten der Menschen. — Τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ, d. i. was noch fehlt an den Leiden Christi. Vgl. 1 Kor. 16, 17: ὅτι τὸ ὑμῶν ὑστέρημα οὗτοι ἀνεπλήρωσαν. Phil. 2, 30: ἵνα ἀναπληρώσῃ τὸ ὑμῶν ὑστέρημα τῆς πρός με λειτουργίας. 1 Thess. 3, 10: τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν. Dieses ist am Meisten verstanden worden von den eigenen Leiden Christi, und dieses wieder von seinen wirklichen, persönlichen (kathol. Erklärer: in den Leiden des Apostels, darnach überhaupt der Heiligen und Märtyrer liege ein Supplement der Leiden Christi), oder auch von den Leiden, welche Christus fortwährend in seiner Sache zu bestehen hätte — die Väter, Luther, Grotius, Bähr, Olshausen. [Böhmer: Drangsale um Christi willen; Huther: Paulus nenne seine Leiden Christi Leiden; so auch Winer S. 216; de Wette: die Leiden Christi in der Gemeine, seinem Leibe.] Aber es ist wohl entfernt, θλίψεις τοῦ Χριστοῦ von den Leiden zu

verstehen, wie er sie erduldet habe (2 Kor. 1, 5. Phil. 3, 10. Hebr. 11, 26. 13, 13. Apok. 1, 9. Röm. 8, 17). Dasselbe wenigstens: Leiden um Christi willen, oder von ihm gekämpft. Also: „ich trage vollends die Leiden, welche ich, wie Christus, zu bestehen habe“ — entweder die der Sache nach übrigen, die Todesleiden, oder die übrigen, um zur Seligkeit zu gelangen. — Einen eigenen Excurs zu unserer Stelle hat Heinrichs geliefert in seinem *Comm.* Er nimmt die *θλίψεις τοῦ Χριστοῦ* auch für ein Supplement der Leiden Christi, doch mit der Wendung: ich [der Apostel] trage Leiden auch unter den Heiden, was Christus nicht gethan hat, [der blos in Judäa Leiden und Tod erduldet habe]. — *Ἐν τῇ σαρκί μου κ. τ. λ.*, d. i. an meinem Fleische für seinen Leib, welcher die Gemeine ist. Das Sinnreiche war wohl der Grund, weshalb der Apostel die beiden Sätze noch beifügte. *Σάρξ*, wie V. 22, *σῶμα*, wie V. 18, vgl. 2 Kor. 4, 10: *πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες*. Manche verbinden *ἐν τῇ σαρκί μ.* mit *τῶν θλίψ. τ. Χρ.* [Bähr, Steiger, Böhmer, Huther, wogegen de Wette].

V. 25. Er selbst Diener der Gemeinde. *Διάκονος*, V. 23 *τοῦ εὐαγγελίου*. 2 Kor. 4, 5 sogar *δοῦλος ὑμῶν*. Vgl. Matth. 20, 28. — *Κατὰ τὴν οἰκονομίαν κ. τ. λ.*, d. i. „nach dem Amte Gottes, was mir für euch übertragen ist, dass ich das Wort Gottes ausführen soll“. *Οἰκονομία*, vgl. Eph. 3, 2 [Comm. S. 83]. 1 Kor. 4, 1: *οἰκονόμος*, wie 1 Petr. 4, 10. — *Εἰς ὑμᾶς*: in Bezug auf euch, 2 Kor. 8, 4: *διακονία εἰς τοὺς ἁγίους*, wie 2 Kor. 9, 1. — *Πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*, wie Röm. 15, 19: *πληροῦν τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ*, Wort = Verkündigung von Christo, *πληροῦν* entweder vollziehen, oder vollenden. Luther: reichlich predigen. Beza mit Bezug auf Röm. 15, 19 ff.: Verheissungen erfüllen [„*Dominus praestitit misso ad gentes apostolo*“]. Bähr

nach Vitringa $\overline{\text{מִשְׁכָּל}}$, *perfecte et prospero successu docere*, Huther: ausbreiten, Steiger: ins Leben einführen, realisiren, [de Wette: ausrichten].

V. 26 und 27 wieder jener von ihm verkündigte Rathschluss Gottes. Eph. 3, 8. (Röm. 11, 25). Röm. 16, 25 [nach einigen Ausgaben 14, 24 ff.]. *Tò μυστήριον*, Apposition zu *λόγον*: die Verkündigung, welche besteht im Rathschlusse. Die folgenden 2 Sätze geben den eigentlichen Wortbegriff vom *μυστήριον* bei Paulus: „vom Anfange an verborgen — den Gottgeweihten jetzt geoffenbart“; ebenso Eph. 3, 9. — *Ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν*, wie Eph. 3, 21 [Comm. S. 102], seit den Welt- und Menschenaltern, d. i. durch und durch [seit undenklichen Zeiten — de Wette] verborgen gehalten. *Αἰῶνες* und *γενεαί* nicht mit Bengel: Geister — Menschen [„*Aeones referuntur ad angelos, generationes ad homines*“]. — *Ἐφανερώθη*, wieder abbrechend, wie V. 6, um den Gedanken hervorzuhoben. Hier oft *φανερωθέν* gelesen, aber nur von Beza vertheidigt. — *Ἅγιοι*, wie Eph. 3, 5 [Comm. S. 85]: Apostel und Propheten Neuen Testaments. — V. 27. Der Hauptbegriff ist in *ἔθνεσιν* und *ὑμῖν*. Der Gottesrathschluss beziehe sich auf das Heil, die Berufung der Heiden. Vgl. Eph. 3, 6: *εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας αὐτοῦ ἐν τῷ Χριστῷ*. — *Οἷς ἠθέλησεν = εὐδόκησεν* V. 19. — *Γνωρίζειν* mehr auf das Einzelne, als *φανεροῦν* V. 26. — *Τίς ὁ πλοῦτος κ. τ. λ.*: „wie überherrlich der Gottes-Rathschluss unter den Heiden sei, nämlich: dass Christus unter euch sei, die Hoffnung der Herrlichkeit“ — *Ἐν τοῖς ἔθνεσιν* wohl mit *πλοῦτος* zu verbinden, nicht mit *μυστήριον* [was auch de Wette annimmt]. — *Τῆς δόξης*: Herrlichkeit, sich erweisend unter diesen (*ἔθνεσιν*); *πλοῦτος τῆς δόξης* Eph. 1, 18. 3, 13 [Comm. S. 45. 95], *δόξα* auf Gott zu beziehen, Macht oder Huld.

— Ὅς ἐστι zu πλοῦτος oder μυστήριον, in gewöhnlicher Attraction [Winer §. 63]. Die Lesart einiger Handschriften ὁ ἐστι, von Lachmann aufgenommen, ist nicht nöthig, selbst nicht passend, da ὁ ἐστι gewöhnlich nur Worterklärung einführt. Der Rathschluss oder die Herrlichkeit des Rathschlusses besteht darin, dass Christus unter euch ist, die Hoffnung der Herrlichkeit. Denn gewiss heisst Christus so, ἐλπίς τῆς δόξης. Eph. 1, 18: ἡ ἐλπίς τῆς κλήσεως u. s. w. So heisst Christus ἐλπίς 1 Tim. 1, 1, wie Kol. 3, 4: ἡ ζωὴ ἡμῶν. Hier steht ἐλπίς τῆς δόξης dem πλοῦτος τῆς δόξης gegenüber. — Ἐν ὑμῖν: unter euch, den Heiden, anders von den Christen, als Gal. 4, 19. — Unbegreiflich unrichtig in Einem Satze Schleiermacher: Christus, der auch euch geworden ist eine Hoffnung der Herrlichkeit!

V. 28 und 29: was er neben jener allgemeinen Verkündigung (V. 25) in dieser christlichen Sache thue: Alle belehren — mit Anstrengung im Leben arbeiten. Καταγγέλλομεν Phil. 1, 18, auch so allgemein τὸν Χριστόν, oft mit anderen Worten zusammen. Dasselbe mit κηρύσσειν. Es ist die Ausführung der οἰκονομία V. 25. Dabei aber sittliche und geistige Einwirkung jeder Art auf die Einzelnen: νοουθετοῦντες — διδάσκοντες πάντα ἄνθρωπον. Der Entzweck dabei: christliche Vollkommenheit zu schaffen. Πάντα ἄνθρωπον dreimal mit Bedeutung wiederholt (das zweite kritisch zweifelhaft, aber gewiss ursprünglich), d. i. Jedermann ohne Unterschied, nämlich Juden, wie Heiden, oder Heiden jeder Art. — Ἐν πάσῃ σοφίᾳ, wie V. 9, gerade mit νοουθετοῦντες und διδάσκοντες 3, 16. Diese höhere Weisheit gilt dem Apostel als gottverliehen, daher keine Anmassung in diesem ἐν πάσῃ σοφίᾳ, welches er ja auch allen Anderen beilegt. — Ἴνα παραστήσωμεν — ἐν Χριστῷ: dafür oder bis dahin, dass ich Alle vollkommen mache in

Christus. *Τέλειος* und *παραστ.* hier als Opferworte. Röm. 12, 1. *Παραστ.* anders, als V. 22. So auch Bähr. Dagegen — Huther [und de Wette]. *Τέλειος* umfasst wohl Beides, das Geistige und Sittliche (*νουθετεῖν* und *διδάσκειν*), wie Phil. 3, 15. Sonst bei Paulus gewöhnlich mündig, und mehr in geistiger Bedeutung. — *Ἐν Χριστῷ* zu *τέλειον*. — V. 29: die Wirksamkeit seines Lebens. *Κοπιῶ*, Röm. 16, 6. 12. 1 Kor. 15, 10. — *Ἀγωνίζεσθαι* Phil. 1, 30. 1 Thess. 2, 2. 2 Tim. 4, 7. Das Kämpfen bezeichnet sowohl die äusserlichen, als innerlichen (2, 1) Bedrängnisse; 4, 12: *ἀγωνιζόμενος ἐν ταῖς προσευχαῖς* — auch nach Huther, aber nur innerliche [wogegen de Wette beide]. — *Κατὰ τὴν ἐνέργειαν* —: Eph. 3, 7: wie diese Gotteskraft es mir darbietet, möglich macht. — *Ἐν δυνάμει*, wie Röm. 1, 4. Der Sinn ganz, wie Phil. 4, 13: *πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με*.

Kap. 2. Das eben Erwähnte von seinen Kämpfen führt ihn nun in den Inhalt des 2. Kap. Dieses handelt von seinen Gegnern, den Irrlehrern, Verführern der Kolossergemeine, V. 1—7 Warnung überhaupt, V. 8—15 vom Geiste jener Lehrer, jüdische Befangenheit und hochmüthig, V. 16 bis Ende theoretische und praktische Lehren.

V. 1. *Θέλω γὰρ ὑμᾶς εἰδέναι*, wie 1 Kor. 11, 3, dafür Phil. 1, 12: *γινώσκειν δὲ ὑμᾶς βούλομαι*, oft z. B. Röm. 11, 25: *οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἄγνοεῖν*. Es führt bedeutende Erörterungen ein. — *Ἡλίκον ἀγῶνα*: „welch' einen Kampf“! *ἡλίκος* Jak. 3, 5. *Ἀγῶνα* nach *ἀγωνιζόμενος* 1, 29, hier aber innere Bedrängniss. Huther auch hier, wie Grotius, nach 4, 12 von Kämpfen der Sorge und des Gebetes. [Böhmer: Geistesanstrengung.] [Statt *περὶ ὑμῶν* liest Lachmann: *ὑπέρ*, was de Wette verwirft, Böhmer aber nach 4, 12 *ἀγωνιζόμενος ὑπὲρ ὑμῶν* billigt, während Huther die Recepta hat.] — Nach *ἐν Λαοδικείᾳ* wenige, geringe Zeugen: *καὶ*

τῶν ἐν Ἱεροπόλει, wie 4, 13 [von de Wette nicht erwähnt]. Leichter hinzuzusetzen, als wegzulassen. Andere Städte lagen in dem: καὶ ὅσοι κ. τ. λ. mit: „und über alle die, welche mich nicht persönlich gesehen haben“, also mein unmittelbares Einwirken nicht erfahren haben. 1 Kor. 2. stellt er es dar, welcher Art dieses sei, ungeachtet der Mühe und persönlichen Schwachheit, welche ihm anhinge. — Ἐν σαρκί gehört zu ἐωράκασι (Lachmann: ἐωράκων [Winer §. 13. S. 87, alexandrinische Form]), nicht zu πρόσωπον [wie Huther, Böhmer, de Wette; die erstere Beziehung haben Chrysostomus und Theophylact]. Neben diesem war es unnöthig. „Sehen im Fleische“ steht entgegen dem Schauen im Geiste, Kraft, Werken. — Aber in ὅσοι u. s. w. liegt es fast unzweifelhaft (s. die *Einleitung*), dass die Kolosser Paulus nicht persönlich unter sich gehabt hatten. Vgl. darüber den 1. Anhang von Böhmer in s. *Comment.* [S. 411 ff.], und Huther in der Schlussbetrachtung [S. 392 ff.]. Denn 1) lag ja der Grund seiner Besorgniss (ἄγών), welche er auch um die Kolosser hatte, eben darin, dass er nicht persönlich dort gewesen war; 2) καὶ ὅσοι — giebt das Allgemeine von Allem, was voranging; 3) auf Alle zusammen wird Ein Pronomen V. 2: αὐτῶν, bezogen. Wenige nur anders, als Theodoret [δῆλον, ὡς οὐ περὶ αὐτῶν (Kolosser und Laodiceer) τοῦτο ἔφη, ἀλλὰ βεβαιῶσαι τὰ κατ' αὐτοὺς βουλευθεὶς ἐκεῖνο τέθεικεν, ὅτι οὐ μόνον ὑμῶν, ἀλλὰ καὶ τῶν μηδέπω τεθεαμένων με πολλὴν ἔχω φροντίδα], Schulz (in den *Stud. u. Krit.* 1829, 2.): Einige, und Wiggers (*das.* 1838, 1.): ein Theil der Kolosser und Laodiceer, καὶ für auch.

V. 2. Ἰνα κ. τ. λ. sorgend, wünschend — dieser Begriff im ἄγών prägnant vorwiegend, συμβιβασθέντες κ. τ. λ.: „gestärkt in Liebe und Erkenntniss der christlichen Sache“. Liebe, die die Gemeinde verbindende, zusammenhaltende.

Zusammen das ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ Eph. 4, 15. — Παρακληθῶσιν, wie Eph. 6, 22, gestärkt, gehalten werden, 2 Thess. 2, 17 neben στηρίζαι. Der Begriff gehört zu beiden folgenden: Liebe und Erkenntniss. „In Liebe vereint und für die Fülle reicher Erkenntniss, für die Erkenntniss des Gottesrathschlusses.“ Das zwiefache εἰς hängt vom παρακληθῶσιν ab, nicht von συμβιβασθέντες, wie die Meisten verbinden [nach Beza, Grotius auch de Wette]. — Συμβιβασθέντες — Eph. 4, 16 — neuere Kritiker, Lachmann, Huther [auch de Wette] statt —θέντων, die gewöhnliche abgebrochene Construction, 1, 10. Da Liebe hier nicht die allgemeine Eigenschaft, Tugend bedeutet, und εἰς πάντα — nicht mit ἀγάπῃ zusammenhängt: so gehört hierher nicht (Schleiermacher), was bei 1, 10 zur Sprache kam, der Einfluss der Tugend auf das geistige Vermögen. Luther lässt καί vor εἰς πάντα weg: in der Liebe zu allem Reichthume des gewissen Verstandes. — Εἰς πάντα πλοῦτον, Lachmann auch hier: εἰς πᾶν τὸ πλοῦτος. — Τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως nicht blos bedeutsam häufend, und πλ. τῆς πληρ. nicht für: πολλή πληροφορία, sondern πλοῦτος geht auf den Umfang, πληροφορία auf die Art der Einsicht: reich und tief; Luther: Reichthum des gewissen Verstandes. Πληροφορία sonst gewöhnlich Prädicat des Glaubens, 1 Thess. 1, 5. Hebr. 6, 11: τῆς ἐλπίδος. Röm. 4, 21: πληροφορηθείς. — Συνέσεως 1, 9. Das Folgende εἰς ἐπίγνωσιν — bezeichnet das, was 1, 9 σοφία neben σύνεσις hiess. Es ist εἰς ἐπίγνωσιν nicht von πληροφορίας τῆς συνέσεως abhängig, sondern, wie das Vorige, von παρακληθῶσιν: „Erkenntniss des Rathschlusses Gottes, welcher unser Vater ist und Christi“. Hier, wie überall, wo Gott und Christus neben einander genannt werden, grosse Verschiedenheit der Schreibart; hier besonders gross. Die Recepta: τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ;

so auch Luther. Ὁ θεὸς καὶ πατήρ, i. e. *Deus idemque pater*, Vater von uns, nicht wie 1, 3. Lachmann, Böhmer, Steiger, Huther nach B und Hilarius: τοῦ θεοῦ Χριστοῦ. Die meisten Erklärer nehmen dieses: „Christi, welcher Gott ist“; dann müsste es wenigstens Χριστοῦ θεοῦ heißen [was auch de Wette sagt, der jedoch die von Griesbach, Schott, Heinrichs, Bähr, Olshausen aufgenommene kürzere Lesart: μυστηρίου τοῦ θεοῦ, billigt]. Selbst Olshausen dagegen. Huther nach Eph. 1, 17: „des Gottes Christi“, nicht unpassend, aber sprachlich zu hart [was ebenfalls de Wette sagt]. Böhmer: τοῦ θεοῦ πατρὸς τοῦ Χριστοῦ ohne τοῦ vor πατρὸς, ungewöhnlich. Gewiss hat der Name Christus am Schlusse dagestanden, denn das ἐν ᾧ V. 3 bezieht sich auf Christus. Daher ist nicht mit Griesbach und Anderen (auch Olshausen) anzunehmen, dass ursprünglich nur θεοῦ gestanden habe. — Μυστήριον τ. θ. κ. Χριστοῦ, d. i. Gottes Rathschluss, welcher sich auf Christus bezieht, oder durch ihn erfüllt worden ist.

V. 3. Ἐν ᾧ also auf Christus, nicht auf μυστηρίου, dieses würde mit 1, 26 streiten, wie wir auch ἀπόκρυφοι nehmen mögen; denn jetzt, meinte Paulus, sei das μυστήριον kein Geheimniss mehr. „In ihm (Christo) liegen alle Schätze der Weisheit und Erkenntniss.“ Das ganze Geheimniss der Welt, die Weltgeschichte hat ihren Mittelpunkt in ihm. Zum Sinn: Röm. 11, 33 ff. 1) Diese Idee, das Allumfassende des Evangel., und 2) die unbedingte Hingabe an Christus gilt dem Apostel als entscheidend gegen alle Irrlehrer, und davor verwahrend. — Ἀπόκρυφοι nicht: verborgen, wie die meisten Ausleger, Mark. 4, 22. Luk. 8, 17; auch nicht in dem Sinne (Olshausen): ist nicht durch menschliches Vermögen offenbar, oder bisher unbekannt (Huther), oder den Unheiligen verborgen (1 Kor. 2, 7. 2, 4, 3), sondern niedergelegt (*reconditus*), wie Bähr.

Das Wort gehört nicht zum Begriffe des *θησαυρός*. Vergl. 1 Makk. 1, 23 [welche Beweisstelle Huther streitig macht]. [De Wette, welcher ἐν ᾧ auf *μυστηρίου* mit Huther zurückbezieht: verborgen, weil sie ein tiefes Eindringen erfordern]. — *Σοφίας* 1, 9, und *γνώσεως* wohl = *συνέσει* 1, 9.

V. 4. *Τοῦτο λέγω*: eben dieses von der wahren Weisheit, welche sie sei, und wo zu finden. Statt *μή τις* Lachmann sehr beglaubigt: *μηδείς* [die auch de Wette für die ursprüngliche Lesart erklärt, Huther schwankend, ob aus 2, 18, oder Eph. 5, 6 abzuleiten]. — *Παραλογίζεται* —: dasselbe Jak. 1, 22, das eigentliche Wort für Täuschungen der Schulen (schliessend, oder, wie Paulus das *λογίζεσθαι* gewöhnlich gebraucht, meinent täuschen). — *Ἐν πιθανολογία*, wie *πιθανός*, auch in der classischen Sprache [*πιθανός* Xenophont. *Mem.* 3, 10. 7.] meist im schlimmen Sinne, überredend, verführend, kommt nur hier vor; Luther unrichtig: mit vernünftigen Reden. Schleiermacher: tadelnd. Auch mit *ἀπάτη* zusammen. 1 Kor. 2, 4: *ἐν παιδοῖς σοφίας λόγοις*. Röm. 16, 18: *διὰ τῆς χρηστολογίας καὶ εὐλογίας ἐξαπατῶσι τὰς καρδίας τῶν ἀκάκων*.

V. 5 — 7. Subjectiver Warnungsgrund: sie seien verpflichtet, an seiner Person, und überhaupt an ihren ersten Lehrern und deren Einwirkungen festzuhalten. Hinweisung auf den Ursprung ihres Glaubens. Sie sollen in ihm beharren. V. 5: „Denn bin ich auch abwesend dem Leibe nach, so bin ich doch gegenwärtig dem Geiste nach“. Ueber das *ἄπειμι* s. die *Einleitung*. Nicht, dass er vormalis bei ihnen gewesen, sondern es bedeutet nur: entfernt. Im Gegentheile scheint in dieser Stelle zu liegen, dass, ungeachtet sie nicht von ihm persönlich unterwiesen worden seien, sie doch ganz ihm und seiner Liebe angehörten. — *Τῷ πνεύματι* ist hier nicht heiliger Geist (auch Grotius [*Deus revelabat Paulo, quod Colossis fierent*]), sondern Seele, doch wohl

nicht blos die ihrer gedenkende (1 Thess. 2, 17: καρδία entgegengesetzt dem προσώπῳ), sondern sein Geist unter ihnen, als Gegenstand der Achtung. Derselbe Gegensatz: ὡς ἀπὸν τῷ σώματι, παρὸν δὲ τῷ πνεύματι 1 Kor. 5, 3, doch mit besserer Beziehung der Einwirkung auf sie. — Σὺν ὑμῖν εἰμι, wohl s. v. a. πάρεμι, nicht mit Huther: verbunden mit euch. [De Wette: ich bin in eurer Gesellschaft, wie 1 Thess. 4, 17: πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα]. — Χαίρων καὶ βλέπων κ. τ. λ.: „Mich freuend, wenn ich eure Ordnung sehe, und euren befestigten Glauben an Christum“. Χαίρων καὶ βλέπων, wahrscheinlich gangbare Formel, auch bei Josephus [Bell. Jud. 2, 10. 2: εὖ ἔχοντας χαίρω καὶ βλέπων. — Winer S. 551 fg erklärt: gern, mit Vergnügen sehend, und übersetzt καί durch: nämlich, so: mich freuend — über euch —, nämlich eure Ordnung schauend: welche Erklärung Fritzsche im *Commentar* zum Römerbriefe, 2. tom. S. 425 misbilligt; de Wette: mit Freuden sehend eure Ordnung, ein Zeugma.] — Τάξιν ist hier nicht die Lebensordnung für den Einzelnen, sondern die geordnete Verfassung der Gemeinde, im Gegensatze zu den Spaltungen. 1 Kor. 14, 40: πάντα δὲ εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γενέσθω. 1 Thess. 5, 14: τοὺς ἀτάκτους. 2, 3, 6: ἀτάκτως, dieses im anderen Sinne. — Στερέωμα Festigkeit. 1 Petr. 5, 9: στερεοὶ τῇ πίστει, das Verbum im eigentlichen Sinne AG. 3, 7; V. 16 anders. 16, 5: ἐστερεοῦντο τῇ πίστει. [Das Wort στερέωμα hier allein, aber 1 Makk. 9, 14. Huther und de Wette = στερεότης. Luther: fester Glaube]. Ob es wirklich so war bei den Kolossern, ob sie noch unverführt, wie gewöhnlich angenommen wird, oder nur der Sinn: „wenn es so ist“ —, fragt sich. — V. 6. „Wie ihr Christum empfangen habt, so lebt in ihm.“ Παραλαμβάνειν wohl nicht: ihn aufnehmen (Joh. 1, 11), sondern accipere von der Liebe [de Wette: vernehmen, Böhmer und Huther nach Lu-

ther: annehmen = δέχεσθαι]. — Περιπατεῖν hier nicht vom thätigen Leben, sondern vom christlichen Dasein überhaupt, und von der Seite des Glaubens und Erkennens: „so bleibt dabei“. Huther erklärt es durch: ἐν Χριστῷ εἶναι Gal. 2, 20 [= von Christus ganz durchdrungen und belebt sein. Böhmer: in der Verbindung mit Christus beharren, de Wette: in Christo leben, als dem Elemente; falsch verbindet Steiger ἐν αὐτῷ mit ἐρρίζωμένοι — wo schon ἐν αὐτῷ steht]. Eben so στοιχεῖν Gal. 6, 16. Phil. 3, 16. — Αὐτῷ auf Christum, nicht (Böhmer) auf ὡς. Diese Festigkeit V. 7 in paulinischer Weise ausgeführt: Gesinnung, Glaube, Bekenntniss. Ἐρρίζωμένοι καὶ ἐποικοδομούμενοι: „gewurzelt in ihm und aufgebaut auf ihn.“ In ähnlicher Bedeutung Eph. 3, 17: ἐν ἀγάπῃ ἐρρίζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι. Daher auch hier nicht zu trennen, sondern zusammenzulesen. Ἐν hat verschiedene Bedeutung nach beiden Participien: auf ihn gebaut, in ihm gewurzelt. Denn gewiss ist ἐποικοδομούμενοι auf ihn gebaut werden, wie, jedoch in anderer Zusammensetzung, Eph. 2, 20: ἐν ᾧ πᾶσα ἡ οἰκοδομὴ συναρμολογούμενη. — Aber Christus — θεμέλιος nach 1 Kor. 3, 10. — 1 Kor. 1, 8. 2, 1, 21: βεβαιούμενοι ἐν τῇ πίστει. Das Oppositum ist: κλυδωνιζόμενοι Eph. 4, 14. Huther nimmt ἐποικοδομούμενοι nach Beza [*nondum perfecta structura, sed in actu*] für das Präsens, weil diese Begründung noch nicht vollendet sei. — Καθὼς zu πίστει: „in dem Glauben, in dem ihr unterrichtet worden seid“. Es ist nicht nöthig, mit Olshausen πίστις objectiv zu nehmen [Glaubenslehre, welche Erklärung auch de Wette verwirft. Nach de Wette: ἐποικοδ.: ausbauen, AG. 20, 32. — Die Recepta ἐν τῇ πίστει auch bei Hahn, Böhmer, Huther und de Wette. Lachmann: τῇ πίστει, d. i. rücksichtlich des Glaubens]. — Περισσεύοντες κ. τ. λ.: „Ueberreich im Glauben mit Danksagung“ (Bähr, Steiger). 3, 15: εὐ-

χαριστοι γίνεσθε. Eph. 5, 4: εὐχαριστία [Comm. S. 148]. Danksagung ist in der paulinischen Sprache das freudige, fromme Bekenntniss. Ἐν αὐτῇ oft weggelassen, aber gewiss richtig; fast ganz gleich steht ἐν αὐτῷ. Verschiedene Wortverbindung. Böhmer und Huther verbinden εὐχαριστία mit περισσεύοντες wie Luther: reichlich dankbar. [De Wette: in ihm zunehmen, oder an ihm reich sein mit Danksagung].

V. 8. Positive Bestreitung der Irrlehrer, wenigstens bis V. 17, dem Geiste nach, als befangen und hochmüthig dargestellt. „Sehet euch vor, dass Niemand euch beraube durch die Weisheitslehre und eiteln Trug“. Συλαγωγεῖν — [nur hier im Neuen Test.] (von σύλη, σῦλον = Beute) — wird gewöhnlich erklärt: Beute wegführen, gefangennehmen (Grotius, Huther, Bretschneider, Wahl, Böhmer [und de Wette], wie αἰχμαλωτίζοντες 2 Tim. 3, 6, oder berauben; das zweite ist dem Worte σύλη angemessener. [Aristenact. 2. ep. 22: τὸν οἶκον, d. i. berauben.] Auch Luther so. Nämlich an dem berauben, was vorher als ihre gute Eigenschaft erwähnt war, besonders V. 7 — am Glauben — geistiger Freiheit (Schleiermacher). — Τῆς φιλοσοφίας, nur hier im Neuen Test. AG. 17, 18: ἐπικουρείων καὶ τῶν στωϊκῶν φιλοσόφων. Eine gewisse, so sich nennende Philosophie ist gemeint. Der gemeine Gebrauch der Kirche verstand die Philosophie überhaupt darunter. Ganz gleich, wahrscheinlich auch in der Sache sind in 1 Tim. 6, 20 die ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως. Es ist eben die in Vorderasien verbreitete Weisheitslehre. [Vgl. die Einleitung.] Geradezu, und blos Judenthum bedeutet das Wort gewiss nicht, wenn gleich Josephus *Antiqq.* 18, 2 und Philo dasselbe φιλοσοφία zu nennen pflegen, in Nachahmung der Feinde, und wenn gleich diese Philosophie [zu Kolossä] mit Judenthum zusammenhing [was auch de Wette annimmt].

Weder überall das Judenthum, noch dieses allein, nannte sich ja so. Einige, selbst Grotius, schlossen aus dem Gebrauche dieses Wortes, dass diese Irrlehrer griechischen Ursprungs [z. B. Pythagoräer] gewesen. — *Κενῆς ἀπάτης*, im fehlenden Artikel liegt nicht, dass die Worte dasselbe mit dem Vorigen bedeuten. *Ἀπάπη* soll auch wohl nicht einen Gegenstand der Täuschung bedeuten, sondern Handlung, Werk. Das Täuschen eben im Gebrauche dieser Philosophie. [De Wette: inhaltsleere, betrügerische, täuschende Philosophie.] Die Väter, auch Olshausen, nahmen an, es sei beigesetzt, um die falsche Philosophie von der wahren zu unterscheiden, *σεμνὸν τῆς φιλοσοφίας* Chrysostomus [*διὰ τῆς φιλοσοφίας· εἴτα ἐπειδὴν δοκεῖ σεμνὸν εἶναι τὸ τῆς φιλοσοφίας, προσέθηκε· καὶ κενῆς ἀπάτης*]. *Ἀπάτη* = *πιθανολογία* V. 4. *Κενή*, d. i. in sich nichtig. Eph. 5, 6: *κενοῖς λόγοις μηδεὶς ὑμᾶς ἀπατάτω*. [Comm. S. 150. — *Κενοφωνία* 1 Tim. 6, 20. 2 Tim. 2, 16.] — *Κατὰ τὴν παράδοσιν*, *κατά* eingerichtet darnach, nicht zu *συλαγωγῶν*, sondern zum Nächstvorigen, eben darum leer und täuschend. *Παράδοσις*, 1 Kor. 11, 2. 2 Thess. 2, 15. 3, 6. Das Wort hat in der Sprache Neuen Testaments nie für sich üble Bedeutung. Diese liegt immer in dem Beiworte, hier *ἄνθρωπων* — blos Irrlehrer. Es bedeutet Unterweisung, nicht das Fortpflanzen einer Lehre (Kirche), Olshausen: *Kabala*. Gal. 1, 14: *πατρικῶν μου παραδόσεων*. Matth. 15, 2. 3. 6. Mark. 7, 3, in diesen Stellen mit *τῶν πρεσβυτέρων*. — *Στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, wieder V. 20 und Gal. 4, 3, dürftige Anfänge der nichtchristlichen Welt. Vgl. Noesselt: *De στοιχ. τ. κ. Opp.* II, 207 ff. In allen diesen Stellen bezeichnet der Name deutlich das Judenthum, doch sofern es im mosaischen Gesetz gegründet war. So steht es hier, den blossen Menschengesetzungen zur Seite. *Ὁ κόσμος* ist gewöhnlich die nichtchristliche Welt, hier von der Seite des

Judenthums. Das Heidenthum ist gewiss nicht zugleich verstanden (Böhm er). *Στοιχεῖα τοῦ κόσμου* ist, was (Lehre, Gebräuche) diesem κόσμος zu Grunde liegt, dazu gehört; nicht: welche die Welt lehrt, wie Luther: Satzungen der Welt, oder Huther [auch von de Wette widerlegt]: die Elemente des ethischen Lebens in der noch unerlösten Welt. Nösselt: *signa externa*, welche Bedeutung *στοιχεῖα* nicht haben kann, dieses wäre σάρξ. [Böhm er: die Rudimente (ABC) der Religion der nichtchristlichen Menschheit.] Bähr [nach Bengel]: *elementa mundana*, d. i. das jüdische Ritualgesetz. [De Wette: die Anfangsgründe der Welt, d. i. des mosaischen Gesetzes. Rückert zu Gal. 4, 3: Anfangsgründe des Wissens der nichtchristlichen Welt.] Die etwas dunkle Formel ist ohne Zweifel mit Rücksicht auf den gewöhnlichen Gebrauch dieser Worte gewählt, dem von den Elementen der Natur. 2 Petr. 3, 10. 12: *στοιχεῖα δὲ καυσούμενα λυθήσονται* und *στοιχεῖα καυσούμενα τήκεται*, wo das Wort die Gestirne bedeutet. Die griechischen Väter [Chrysostomus, Theodoret und Theophylact] verstanden es von denselben Gestirnen, inwiefern das Judenthum sich an die Gestirne beobachtend gehalten, und [nach dem Laufe des Mondes und der Sonne die Neumonde und die Sabbathe bestimmt habe. Chrysostomus: *στοιχεῖα τοῦ κόσμου, τούτεστι: νουμηνῖαι καὶ σάββατα· αὗται γὰρ ἡμῖν αἱ ἡμέραι ἀπὸ δρόμου σελήνης καὶ ἡλίου γίνονται*. In der Bedeutung: Elemente der Natur, der Welt steht das Wort Sap. 7, 17: *αὐτὸς (ὁ θεὸς) γὰρ μοι ἔδωκε τῶν ὄντων γινῶσιν ἀψευδῆ, εἰδέναι σύστασιν κόσμου καὶ ἐνέργειαν στοιχείων*, vergl. Grimm *Commentar* über dieses Buch. Lpz. 1837. S. 184. Sap. 19, 18]. Nach derselben Wortbedeutung [die Elemente der Welt als Bezeichnung des Irdischen überhaupt] Neander [*Geschichte des apostol. Zeitalters*, S. 258. 392.]: das Irdische, wie τὰ σαρκικά. Im *στοιχεῖα* mag eben ein Doppelsinn liegen, zugleich Anfangs-

gründe, *rudimenta*, Gal. 4, 9: τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα. Hebr. 5, 12: τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ. — Οὐ κατὰ Χριστόν, d. i. nicht nach der wahren Lehre oder Sache Christi, oder auch: nicht ihm, seinem Sinne gemäss, vgl. V. 6: παραλαμβάνειν τὸν Χριστόν.

V. 9—11. Widerlegung dieses falschen Lehrergeistes. 1) Christus allein soll die Christengemeine geistig beherrschen; 2) die mosaisch-jüdischen Anordnungen und Gebräuche haben keine Bedeutung mehr. Vergl. Nösselt: *Dissert. ad hunc locum et* 1, 19. *Opuscul.* II, 231 ff. — Πλήρωμα τῆς θεότητος auch hier, wie bisher πλήρωμα, die Christengemeine mit Gottes und Christi Kraft, Segnung erfüllt. Θεότης ist *numen*, Gottheit; *θειότης* Röm. 1, 20 ist Gottes Wesen; steht nur hier im Neuen Test. — Κατοικεῖ, wie 1, 19: ist da, besteht. — Ἐν αὐτῷ, auch wie 1, 19: von ihm zusammen gehalten, beherrscht. — Σωματικῶς, 1, 18. 24, so dass sich die Gemeinde zu ihm, wie sein Leib verhält, innig verbunden und abhängig von ihm. [Luther: „denn in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig“; so auch de Wette in dem Sinne, dass Gottes Eigenschaften und Kräfte, namentlich Gnade und Wahrheit, in Christo zur Erscheinung gekommen seien, und sich bleibend mit ihm verbunden hätten, als Gegensatz zu den Gnostikern, die Christo einen αἰὼν einwohnen liessen. So im Ganzen schon Chrysostomus und Theodoret, Calvin (*plenitudinem Deitatis habitare in Christo = totum Deum in ipso inveniri*) und Böhmmer. Vgl. Ovid. *Metamorph.* 3, 609: *Corpore numen in isto est.*] — V. 10. Καὶ ἐστε — πεπληρωμένοι, dieses Wort entweder in der Bedeutung vom πλήρωμα, geistig, mit Segen von ihm erfüllt — so dass ihr also an ihm genug habt —, nur nicht, wie Huther (im Zusammenhange mit einer anderen Erklärung des πλήρωμα thut) τῆς θεότητος supplicierend; oder wie Eph. 3, 19 s. v. a. versammelt, vereinigt

werden. Luther und Schleiermacher: vollkommen. Grotius und Andere [auch Heinrichs] nahmen ἐστέ als Imperativ [der aber, wie schon Wolf (*Curae philolog. etc.* II. ed. p. 312 Hamburg. 1738.) bemerkt hat, im Neuen Test. nie vorkommt], aber dann, wie Eph. 5, 18: πληροῦσθε ἐν πνεύματι. Bähr: γίνεσθε πεπληροῖ. [De Wette: ihr seid durch die Gemeinschaft mit ihm erfüllt von der Fülle der Gottheit. Huther: indem die Christen in innerer Gemeinschaft mit Christus stehen, sind sie voll des göttlichen Wesens, wie schon Chrysostomus sagt: ὥσπερ (ὁ θεός) ἐν ἐκείνῳ (τῷ Χριστῷ) ὥκησεν, οὕτω καὶ ἐν ὑμῖν]. Diese Erklärung als Imperativ wurde von den Socinianern, die πλήρωμα τῆς θεότητος vom Willen Gottes, der in der Lehre Christi geoffenbart sei, wie Nösselt von Allem, was Gott durch Christum *in homines transferre vellet*, verstanden, von älteren Rationalisten (Teller [*Wörterb. d. N. Test.* Berl. 1805. S. 225 fg.]), und von Heinrichs (*ad magnum illud corpus per eum congregati estis*) gegeben. Die älteste und gewöhnlichste Erklärung nimmt πλήρωμα von den göttlichen Eigenschaften, oder vom göttlichen Segen. So Chrysostomus und Theodoret. Die Stelle ist als Hauptstelle für die Göttlichkeit Christi gebraucht. Der Gedanke im Allgemeinen ist ganz apostolisch. Nur nicht mit Olshausen: Menschwerdung und Vereinigung zweier Naturen [*communicatio idiomatum*, schon Jacob Andreä u. A.]. Gottes Lebenskräfte in der Geisterwelt [„welche sich, nach der Lehre der jüdischen Theosophen, in die einzelnen Geister oder Emissionen zertheilten“] — Bähr auch hier. Κατοικεῖν wurde als der alte, heilige Ausdruck für Dasein, Walten Gottes genommen, entsprechend dem hebräischen Worte קָנָה: „in ihm hat das Göttliche seinen Sitz“; σωματικῶς [nur hier im Neuen Test.] nahm man entweder wirklich [*vere, realiter*], als Gegensatz von σκιά, τύπος (Grotius u. A.), vgl. 2, 17, στοιχεῖα mag + γὰρ eine Doppeldeutung liegen, zugleich Anfangs-

auch wohl wesentlich [*οὐσιωδῶς*, *essentialiter*, oder *substantialiter*] — *σῶμα*, *corpus* = *substantia* allerdings im gewöhnlichen Gebrauche (Calvin, Huther, Böhmer), oder leiblich [*corporaliter*] (Augustin, Bähr: in einem verkörpertem Leibe, wie *σῶμα τῆς δόξης*), oder persönlich [*ὑποστατικῶς*, *personaliter*] (Theophylact: *ὡς σωματωθεὶς καὶ μία ὑπόστασις ὧν μετὰ προσλήμματος*), oder das Ganze [*totaliter*, *ὅλως*] — Steiger [schon Jacob Capellus]. Dieses *σωματικῶς* ist schon in die Streitigkeiten seit dem 5. Jahrhunderte hineingezogen worden. [Die Worte *καὶ ἔστε* — *πεπληρωμένοι* hat Lachmann eingeschlossen]. — *Ὡς ἔστιν* — *ἐξουσίας* verhält sich zum Vorigen *καὶ ἔστε* — *πεπληρωμένοι* wieder, wie 1, 16 zu 18: die Gemeine besteht durch ihn, welcher zugleich das ganze Geisterreich beherrscht. Es ist allerdings möglich — nothwendig nicht, denn es sind allgemeine, paulinische, ja Hauptgedanken —, dass dieses wiederholte Berücksichtigen des Geisterreichs, über welches Christus gesetzt sei, wegen des Misbrauchs der Engellehre bei diesen Lehrern, vgl. V. 18, Statt habe. — *Ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας* gewiss, wie 1, 16, von guten, Lichtgeistern, nicht zugleich mit von den bösen, wie Böhmer [wegen *πάσης*]. Huther wegen des Singulars auch auf irdische Mächte beziehend. [De Wette nimmt es abstract und allgemein, als Gegensatz gegen ein theosophisches System.] Aeusserlich sehr beglaubigt ist die Lesart: *ὃ ἔστιν* (von Lachmann aufgenommen, von Steiger, Böhmer vorgezogen, von Huther verworfen) [wie von de Wette] statt: *ὅς ἔστιν*. Aber ganz unpassend, ob man nun den Satz als Erklärung des vorhergehenden nähme: das will sagen — aber das ist ja etwas ganz Anderes, das Geisterreich und die irdische *ἐκκλησία* beherrschen — oder mit Lachmann *καὶ ἔστε* — *πεπληρωμένοι* als Parenthese, und *ὃ* auf *πλήρωμα* bezogen. Vielmehr *ὅς* zu lesen, und auf *αὐτῷ* zu beziehen, wie gleich das folgende *ἐν ᾧ*.

V. 11 — 15 spricht nun der Apostel gegen das Judenthum, sofern es noch gelten wollte. Es ist die genaueste Stelle des Paulus gegen dasselbe. V. 11 — 13 der Ritus, V. 14 das Gesetz, V. 15 der Aberglaube —: alles dieses sei nichtig geworden.

V. 11. Ἐν ᾧ wieder ganz eigentlich, indem Christus ja in Tod und Auferstehung die menschlichen Zustände des Absterbens und Neuauflebens dargestellt haben soll. Diese in der Taufe abgebildet. Also an die Stelle der jüdischen Gebräuche sei 1) ein Gebrauch von edlerem Sinne, 2) neben ihm, durch ihn etwas Wirkliches — neues Leben getreten. — Περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ, der Gegensatz: περιτομῆς ἐν σαρκὶ χειροποιήτου Eph. 2, 11 [Comm. S. 67]; dasselbe, was hier, Röm. 2, 29: περιτομή καρδίας ἐν πνεύματι, innerliche Weihe — denn diese Bedeutung hat περιτομή in seinem uneigentlichen Gebrauche. Ἀχειροποίητος, ohne Rücksicht auf seine ursprüngliche Bedeutung, ist nur innerlich; es steht noch Mark. 14, 58, und 2 Kor. 5, 1 vom ναός und οἰκία. — Ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος κ. τ. λ. erklärt dieses, ἐν: bestehend in, ἀπέκδυσις = ἀπόθεσις Eph. 4, 22: Abthun des verdorbenen Wesens, ἀπεκδυσάμενοι 3, 9. — Σώματος τῆς σαρκός anders, als 1, 22; σὰρξ Eph. 2, 3: ἐπιθυμίαις τῆς σαρκός, wie gewöhnlich, der verdorbene Zustand, Olshausen: sündhafte Verfassung; σῶμα Wesen, Leben, nicht mit Calvin [*corpus appellat massam ex omnibus vitiis conflata elegant metaphora*], Bähr, Steiger: Totalität, Masse. Aehnlich Röm. 6, 6: τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας. 7, 24: τοῦ σώματος τοῦ θανάτου. [Sündlicher Leib auch Huther und de Wette.] Zwischen σώματος und τῆς σαρκός stand sonst τῶν ἁμαρτιῶν, von neueren Kritikern (Griesbach und Lachmann) aus äusseren Gründen weggelassen. Auch ganz überflüssig. Es ist wahrscheinlich eingeschoben worden, weil 1, 22: ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκός

wie gleich das folgende ἐν ᾧ

eine ganz andere Bedeutung gehabt hatte. — Ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ kann nicht gleichbedeutend mit ἀχειροποιήτῳ περιτομῇ im Vorigen sein — dann wahre Tautologie —, wogegen auch schon das ἐν vor diesem Satze spricht, welches bei jenem fehlte, sondern: bei, unter der Beschneidung Christi habt ihr τὸ σῶμα τῆς σαρκὸς abgelegt. Die Taufe ist gemeint. [Böhmer: die innerliche Weihe, *circumcisio spiritualis*, weil erst V. 12 die Taufe erwähnt, und ein Pleonasmus herauskommen würde. So auch Huther gegen Theodoret, der an die Taufe dachte.] Περιτομή bedeutet hier also einen an die Stelle der Beschneidung getretenen Gebrauch. Das sogleich Folgende in V. 12 erklärt dieses ja auch ausdrücklich: die Taufe als Symbol des Mitsterbens und Mitauflebens (anders — einfacher Eph. 5, 26, nur als Symbol der Reinigung) legt die Verpflichtung von einer ganz neuen Existenz auf, und giebt die Verheissung — stellt also die Nothwendigkeit derselben dar.

V. 12 — 15 gehört ganz zusammen. Das Symbol und das Wirkliche, die sittliche Erneuerung der Menschen, fliesst hier, wie oft, zusammen. Eben weil es Paulus als nothwendig darstellt, will er, dass das symbolisch Dargestellte auch wirklich werde. Vgl. Röm. 6, 3 — 5. Im Hinab- und Hinaufsteigen aus dem Taufwasser findet Paulus jenes Symbol von Begräbniss und Auferstehung, also vom Sterben und Wiederaufleben.

V. 12. Συνταφέντες — βαπτίσματι: „mit ihm, in ihm begraben in der Taufe (hier Einige βαπτισμῶ, auch B, aber diese Form nie von der christlichen Taufe, so auch Böhmer), in welcher ihr auch auferweckt worden seid durch den Glauben an die Wirksamkeit Gottes, welche ihn von den Todten auferstehen liess.“ — Ἐν ᾧ καί gewiss auf βαπτίσματι zu beziehen, (Steiger, Böhmer [und de Wette]), nicht auf Chri-

stus (Luther, Bähr, Huther). — *Διὰ τῆς πίστεως*: durch den Glauben, d. i. indem ihr euch glaubend der göttlichen Wirksamkeit würdig macht. Glaube ist im urchristlichen Geiste die Bedingung von allen göttlichen Segnungen. Die *ἐνεργεία*, Wirksamkeit, ist keine besondere, magische in der Taufe, sondern, wie gewöhnlich (vgl. ganz Aehnliches Eph. 1, 19), die des göttlichen Geistes. Dieser ist bei den Aposteln immer das zweite Princip neben der Taufe: Joh. 3, 5. Tit. 3, 5. *Πίστις τῆς ἐνεργείας*, Genitiv object., Glaube an, wie Eph. 3, 12. Phil. 1, 27. 3, 9. [So die griechischen Väter Chrysostomus, Theodoret, Theophylact, auch Grotius u. A.] Ganz paulinischer Gedanke. Die gewöhnliche Erklärung: Glaube durch die Wirkung Gottes — so Luther und die neuesten Ausleger [Bähr, Böhmer, Steiger, Huther, de Wette] — wie aus Olshausen zu sehen ist, aus dogmatischem Grunde: „Glaube ist Gottes Werk.“ Bei Eph. 1, 19 von der paulinischen Ansicht der Analogie zwischen der göttlichen Geistverleihung und der Auferweckung Christi [Comm. S. 47].

V. 13—15. Neues geistiges Leben. — *Συζωοποιεῖν* ist hier mehr, als *συνεργεῖν* V. 12; anders dasselbe Wort Eph. 2, 5, [auch Kol. 2, 13]. — *Καί* nicht zu *ὑμᾶς* — so Olshausen, denn im Vorigen waren ja schon die Leser angeredet —, sondern zum Verbum; *καί* wie 1, 21: „auch zum bleibend neuen Leben hat er euch berufen“. [Gegen Olshausen auch de Wette.] — *Ἐν* vor *τοῖς παραπτώμασι* hat oft gefehlt, [aber von Lachmann beibehalten]. Auch dann ist (ganz, wie Eph. 2, 1. 5) *νεκροί* nicht: ihnen abgestorben (Böhmer), wie Röm. 6, 11 zu nehmen, sondern: durch sie gestorben, [*ἐν* im Zustande wirklicher Sünden, de Wette]. — *Ἀκροβυστία*: ungeweihter Zustand, uneigentlich, wie *περιτομή* V. 11. Jerem. 9, 26: *ἀπερίτμητοι*

καρδίας. Neben παραπτώματα bedeutet diese ἀνομοβυστία die ungeweihte Gesinnung. [Huther in der eigentlichen Bedeutung: Heidenthum, als Symbol der Unreinigkeit, der Theilnahme an der Gemeinschaft der Welt]. — Τῆς σαρκός, wie V. 11: welche in Verdorbenheit besteht. [De Wette: gleichsam in eurem geistlichen, wie leiblichen Unbeschnittensein.] — Αὐτῷ gewiss richtig [so auch Lachmann], weder ἐαυτῷ oder αὐτῷ, noch αὐτῷ in der Bedeutung von αὐτῷ. Denn gewiss ist Gott Subject von Allem bis Ende V. 15. Dieses ist ja bestimmt in der Gotteswirkung V. 12 gesagt. [So auch Huther, de Wette; Lachmann nach συνεζ. noch ὑμᾶς. So auch Böhmer, de Wette, Huther.] Also: „Mit ihm zum höheren Leben heraufgeführt, nachdem er euch alle Sünden vergeben hatte.“ Ganz dasselbe im μὴ λογίζεσθαι 2 Kor. 5, 19. — Χαρισάμενος, von Christus Eph. 4, 32 [Comm. S. 143]. Wie immer, auch hier die Sündenvergebung das Vorangehende, die Bedingung für die neue Anstalt Gottes — das Nichtbeachten des Alten, während ein neuer Zustand eingeführt wird. Der Endzweck ist hier das συνεζωοποίησε. Unrichtig also Huther u. A. χαρισάμενος: dadurch dass, indem, darin das συζωοποιεῖν bestanden. Statt ὑμῖν bei χαρισάμενος neuere Kritiker (Lachmann) ἡμῖν. Es passt auch sehr wohl, diese Segnung als eine allgemeine darzustellen. [So auch de Wette.] Ὅτι sind immer im Briefe die Heidenchristen. — V. 14 das Gesetz aufgehoben in demselben Tode. „Nachdem er den Schuldbrief ausgelöscht hatte, welcher in Satzungen bestand, und uns feindselig war.“ Ἐξαλείφειν ist der gewöhnliche Ausdruck für gerichtliche Tilgung von Urkunden, abolere [Herodot. VII, 220, und bei Demosth., Lysias (oratt. 29)]. Apok. 7, 17 und 21, 4 vom Auswischen der Thränen aus den Augen. AG. 3, 19: τὰς ἁμαρτίας, in einem verwandten Gebrauche. — Χειρόγραφον, Schuldbrief, [hier

allein im Neuen Testam., aber Tob. 5, 3. 9, 5; auch bei Classikern], s. v. a. das mosaische Gesetz. Indem es von den Menschen angenommen wurde, lasteten sie sich eine Schuld auf, da es ja nie erfüllt werden konnte, [auch die Wette: Handschrift des nicht erfüllten und nicht erfüllbaren Gesetzes], oder sie wurden Schuldner, indem sie es nicht erfüllten. Vielleicht dachte Paulus zugleich an γράμμα vom Gesetze: Röm. 2, 29. 2 Kor. 3, 6. Ganz falsch sind die Deutungen von der Sünde, namentlich der Ursünde (Irenäus, Tertullian, Theophylact u. A.), oder den Einwirkungen derselben, Sündenlast, oder vom Menschenleibe [Theodoret: ἡγοῦμαι τοίνυν καὶ τὸ σῶμα ἡμῶν καλεῖσθαι χειρόγραφον], oder vom Gewissen, dem Bewusstsein der Sünde (Luther, Melanchthon und Zwingli). Gegen alle diese Deutungen ist schon das Wort τοῖς δόγμασιν; es gehört zum χειρόγραφον, der Dativ wird durch das γράφεσθαι im Worte χειρόγραφον regiert. Also: „Schuldbrief, welcher geschrieben wurde durch die Satzungen, = Schuld, welche möglich wurde, indem unerfüllbare Gebote aufgestellt.“ Luther: Handschrift, welche durch Satzungen entstand. Bähr und Huther beziehen τοῖς δόγμασι zum Ganzen τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον [das in Geboten gestellte Gesetz, was zugleich eine durch die Gebote gegen uns zeugende Schuldschrift ist]. Eine unklare Ansicht. Eph. 2, 15: τὴν ἔχθραν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ, τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν καταργήσας. Unten V. 20: δογματίζεσθε. Gewiss ist τοῖς δόγμασιν nicht mit dem Folgenden zu verbinden, wie Erasmus, Storr, Flatt, [Winer S. 250: „der gegen uns lautende Schuldbrief (nämlich) durch Satzungen“ = τὸ καθ' ἡμῶν χειρ., τοῖς δόγμασιν, ὃ ἦν ὑπ.], und Olshausen [„welche Schuldschrift durch die Satzungen uns feindlich entgegenstand“]. Steiger bezieht es zu ἐξαλείψας: „da er die Handschrift austilgte, rücksichtlich der Satzungen“, in Bezug auf —

wohl nicht des Inhaltes, sondern der Form; wie Harless zu Eph. 2, 15 [Baumgart.-Crus. *Comm.* zu Eph. S. 72 fg. — Theile in Winer's *exeget. Stud.* 1, 183 ff. übersetzt: den Schuldbrief gegen uns durch seine Satzungen hat er gelöscht, vgl. Winer *Gr.* S. 249 ff.]. Nach derselben Verbindung von *ἐξαλείψας* und *τοῖς δόγμασιν* die alte Kirche [Chrysostomus, Theodoret, Theophylact, Oecumenius], Grotius, Böhmer: durch Dogmen = seine Lehre, wie Eph. 2, 15. Hier ist durch *δογματίζεσθαι* V. 20 noch klarer, dass willkührliche, oder äusserlich feststehende Anordnungen gemeint sind. [De Wette: da er die wider uns lautende Handschrift auslöschte, nämlich durch die Satzungen, welche Handschrift uns zuwider war]. — *Τὸ καθ' ἡμῶν* und *ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν* bedeutet: gegen uns gerichtet — fortwährend gegen uns. Beza und Böhmer: heimlich feindselig. *ὑπεναντίον* gerichtlich. Hebr. 10, 27. — *Ἡμῖν* zunächst von den Judenchristen, aber es ist ja der Sinn des Apostels, dass die gesammte Christenheit, welche mit diesem Gesetz bedroht wurde, davon frei sein sollte. — *Καὶ αὐτὸ ἤρκεν ἐκ τοῦ μέσου*, diese Worte haben und steigern nur den Sinn vom Vorigen, die Bedeutung liegt im folgenden Satze: durch den Tod Jesu sei diese Aufhebung des mosaischen Gesetzes erfolgt. „Und vernichtete sie (die Schuldschrift), indem er sie an das Kreuz hefete.“ *Αἶρειν ἐκ τοῦ μέσου*, *ex medio tollere*, 1 Kor. 5, 2, 2 Thess. 2, 7. — *Προσηλώσας* — *σταυρῶ*, *πλοσηλ.* von *ἥλος* *clavus*, das eigentliche Wort von Kreuzigung, [steht nur hier im Neuen Test.], festheften. Nach Grotius ist auf einen bürgerlichen Gebrauch angespielt, von dem wir freilich Nichts bestimmter wissen, ungültige Schriften öffentlich zu durchbohren [„*Mos est quibusdam in locis, clavis transfigendi edicta antiquata; is tunc etiam in Asia videtur fuisse, et ad eum alludere Paulus*“]. Doch lag das Bild hier auch

an sich nahe genug. „In Jesu ist gleichsam jene Urkunde durchbohrt am Kreuze“, vielleicht indem wir in ihm gestorben, hier also dem Gesetze abgestorben sind, vgl. Röm. 7, 6: ἀποθανόντες, ἐν ᾧ κατειχόμεθα. Nicht Gal. 3, 13, welche Stelle Huther hier anführt; denn dort ist eine eigenthümliche Darstellung. [Nach Neander (*Geschichte der Apostel*. S. 365. 388) zunächst die Juden, der Idee nach aber die ganze Menschheit gemeint: „der Schuldbrief, den Christus an das Kreuz geheftet, ist offenbar das Gesetz, bei welchem sicher auch an den ethischen Theil zu denken ist, denn eben in dieser Hinsicht war es, weil Keiner es zu erfüllen vermochte, ein Schuldbrief, der den Menschen entgegenstand“. Usteri (*Paulin. Lehrbegriff*, 3. Aufl. S. 105) findet in προσηλ. — σταυρῷ „eine sinnreiche Umkehrung: dadurch, dass das Gesetz Christum ans Kreuz brachte, ward es selbst ans Kreuz gebracht“]. —

V. 15. Dunkler ist der Sinn dieses Verses. Zuerst ist die gangbare Schreibart die beglaubigteste und dem Sinne nach allein richtig: ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχάς u. s. w. Der Syrer und die lateinische Kirche oft, doch nicht die Vulgata, lasen bei ἀπεκδυσ.: τὴν σάρκα, und zogen τὰς ἀρχάς zum ἐδειγματίσειν. *Exutus carnem* — nach der Deutung der Stelle von der s. g. Höllenfabrt Christi [Anselm, Thomas von Aquino]. Vielmehr bedeutet ἀπεκδύεσθαι (3, 9) entwaffnen oder berauben, von der Rüstung verstanden. — Τὰς ἀρχάς — ἐξουσίας, wie Eph. 6, 12, böse Engelwesen. Schleiermacher, Usteri [nach der 3. Aufl. S. 105 fg. jedoch die Dämonen] und viele Frühere: menschliche Obrigkeiten, etwa die jüdische Priesterschaft. — Ἐδειγματίσειν dem ἀπεκδυσάμενος ganz entsprechend. Vulgata: *traducere*, zur Schau stellen, als Gefangene aufführen; Matth. 1, 19 und Hebr. 6, 6: παραδειγματίζειν. [Kommt nur hier vor, und ist ein ganz neues, der alten Gräcität unbekanntes Wort, Wi-

ner S. 30. §. 2]. — Ἐν παρόρησίᾳ, Joh. 7, 4. 11, 54 öffentlich, oder hier zuversichtlich, *confidenter*, *certa fiducia*. — Θριαμβεύσας, 2 Kor. 2, 14, mit τινά altgriechisch [bei Plutarch. *Romul.* und *Coriol.* und sonst], *triumphare aliquem*, im Triumph aufführen. — Αὐτούς dem Sinne nach auf ἀρχὰς καὶ ἐξουσίας, weil darunter Persönlichkeiten gedacht werden. Statt αὐτῶ auch hier oft αὐτῷ gelesen, aber (vgl. zu V. 13) Gott ist Subject. So richtig Olshausen. Viele (Theophylact, Calvin), weil sie Christus als Subject nahmen, und αὐτῷ lasen, verstanden dazu σταυρῷ aus V. 14. Origines las oft ἐν τῷ ξύλῳ. [De Wette nimmt ebenfalls Gott als Subject, und versteht αὐτῷ von Christus.] Hier fand nun die lateinische Kirche gewöhnlich die sogenannte Höllenfahrt, diese Stelle und Eph. 4, 9 aus einander wechselseitig erklärt. Aber vom Dogma überhaupt abgesehen — ob es überhaupt apostolisch sei —, so spricht die Stelle gewiss von einem Erfolge des Todes Jesu, nicht nach demselben. In der griechischen Kirche wurden sie richtiger auf den Tod Jesu bezogen, auch von Neueren, doch gewöhnlich zu weit: die Satans-Macht sei in ihm überwunden. [Calvin sehr beredt: *nullum tribunal tam magnificum, nullus regalis thronus tam praeclarus, nulla tam insignis triumphi pompa, nullus tam sublimis currus, quam sit illud patibulum, in quo Christus mortem et diabolum, mortis principem, subegit, adeoque penitus contrivit sub pedibus suis.*] Vgl. 1 Joh. 3, 8. Noch mehr durch den Tod Hebr. 2, 14. Nach V. 18 ist Aberglaube mit dem Engelbilde zu Kolossä getrieben worden, wahrscheinlich mit guten und bösen Engeln. Man kann daher hier V. 15 jüdischen Aberglauben bezeichnet finden, welcher auch im Tode Jesu vernichtet worden sei, indem Christus durch diesen als Ein geistiger Herrscher aufgestellt worden sei.

Von V. 16 bis zu Ende werden nun jene Irrlehren nach ihrem eigentlichen Inhalte dargestellt, V. 16—19 theoretische, jüdisch-speculative, dann V. 20 ff. praktische.

V. 16. „Also darf euch Niemand verurtheilen über Speis oder Trank, oder über Fest oder Neumond oder Sabbath.“ Der Imperativ *κρινέτω* hier und V. 18 *καταβραβεύετω* auf sie im Sinne zu beziehen: sie sollen es nicht gestatten. Chrysostomus: *μὴ ἀνέχεσθε τῶν κρινόντων, φησίν. Κρίνειν*, wie Röm. 14, 3: *ἐσθιόντα κρίν.*, hart tadeln den, welcher etwas Ungewöhnliches thut. Luther: ein Gewissen machen. — *βρώσει* — *πόσει* allgemeine Bezeichnung des Erlaubten und Unerlaubten in Speis und Trank, vielleicht Gewisses an gewissen Tagen nur, und völliges Enthalten an anderen, nach V. 23 auch wohl auf Enthaltung überhaupt sich beziehend; *βρώσει ἢ ἐν πόσει* auch Röm. 14, 17. Hebr. 9, 10: *βρώμασι* — *πόμασι*, und 1 Kor. 8, 8 *βρῶμα* allein stehend. — *Ἐν μέρει*, classisch, eigentlich *ἐν μέρει τούτῳ* 2 Kor. 3, 10. 9, 3. 1 Petr. 4, 16: in der Angelegenheit, *causa*, oder in Rücksicht, *respectu*. Chrysostomus, Theophylact: zum Theil. [Die Irrlehrer hätten die Feste nur zum Theil gefeiert.] — *Ἑορτῆς ἢ νεομηνίας* [nach Lachmann, Andere lesen *νουμηνίας*, contrahirte Form] *ἢ σαββάτων* = Fest, Neumond, Sabbath; oft bisweilen diese Zusammenstellung, wenn von den religiösen Festeinrichtungen der Juden die Rede ist: 1 Chron. 23, 31. 2, 2, 4. *Ἑορτῆς*, die 3 Hauptfeste der Israeliten. Die Feier des Neumondes (*νουμηνίας*) Num. 28. *Σαββάτων*, in der Singularität, wie Matth. 12, 1. Luk. 4, 16, zu nehmen. Auch die Römer *Sabbata*. Hor.: *sunt hodie tricesima sabbata*. Möglich [Winer, S. 203], dass die aramäische Form *ܢܗܝܬܐ* in den griechischen Sprachgebrauch gekommen sei. [Doch, sagt Winer, kann er auch nach Analogie der Festnamen gewählt worden sein.] Gal. 4, 10: Tage, Mo-

nate, Zeiten, Jahre. Röm. 14, 5. 6: Tage. In unserer Stelle wird also der Sabbath als mosaisches, folglich vorübergegangenes Institut angesehen. Auch Ignatius [*epist. ad Magnes.* §. 9 bekämpft das σαββατίζειν, und den Judaismus]. Paulus bestimmt hiermit nicht, dass keine andere Feier an seiner Stelle Statt finden solle. Er meint vielleicht nur, dass nicht Sabbath in jüdischer Art gefeiert werden solle.

V. 17: ἃ ἐστὶ (Lachmann: ὅ) geht auf alles Bisherige, [so auch Olshausen, Huther, de Wette]. Nur vorübergehende Gültigkeit hätten sie gehabt. Es ist nur Andeutung des Zukünftigen, Höheren. Σκιά, so vom mosaischen Gesetze, dem Cultus aber, und das Typische anders, als hier, nämlich übersinnlich aufgefasst: Hebr. 8, 5. 10, 1. Schwacher Abriss auch des Zukünftigen. Μέλλοντα braucht nicht gerade Uebersinnliches zu bedeuten. Eph. 1, 21. Auch anderwärts ist es zweideutig, ob es nicht blos das Höhere, Christliche — was zum μέλλων αἰών gehört — anzeigen solle. Röm. 8, 38. 1 Kor. 3, 22. Mangey zum Philo vermuthet μενόντων, zum Sinne klarer, aber unberechtigt. — Τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, [τοῦ von Griesbach, wie de Wette sagt, mit Recht getilgt, aber von Lachmann beibehalten]; σῶμα genau dem σκιά entgegen, das Wahre, Wesenhafte, gehört zu Christo, findet sich bei ihm, [Luther: ist in Christo. So erklärt den Genitiv auch Winer §. 48. S. 423. †.]. In alten Versionen, dann von Einigen bei Chrysostomus und Theophylact sind diese Worte zum folgenden Verse gezogen worden, als Apposition zum ὑμᾶς: „euch — den Leib Christi“, aus Ungewissheit über die Bedeutung des Wortes σῶμα, aber völlig unpassend. Der Vers fasst das Vorbildliche in dem Mosaismus, den er ja auch mehr von seiner praktischen Seite nimmt, gewiss anders auf, als der Brief an die Galater. Er meint wohl nur, dass das eigentliche religiöse und sittliche Leben nicht habe durch

jenen befördert werden können, und nur Vorbereitung darauf gegeben worden sei.

V. 18. *Μηδείς ὑμᾶς καταβραβεύετο θέλων κ. τ. λ.* „Niemand dürfe euch bethören, indem er etwas bedeuten will durch Demuth und Engeldienst.“ — Speculative Irrlehren. Das Urtheil muss hier über Vieles unentschieden bleiben. Paulus drückt die Sache sehr allgemein aus. Vielleicht war sie ihm auch nur ganz allgemein bekannt geworden. Aber gewiss sind alle diese Irrlehren Einer Art gewesen. *Καταβραβεύειν*, nach Hieronymus ein cilicisches Wort, aber auch, wie *παραβραβεύειν*, bei den Classikern [Demosth. or. adv. Mid. p. 398. und Polybius Exc. Legat. 46. Vgl. J. Floderus diss. explicans notionem verbi: *καταβραβεύειν*. Upsal. 1773.], den Kampfspreis — *βραβεῖον* Phil. 3, 14 — Einem entreissen, *κατά* in der Bedeutung von *adversus*, entweder als Mitkämpfer, oder als Kampfrichter. Ebenso doppelsinnig ist *στέφανον λαμβάνειν* Apok. 3, 11. Doch ist es eben in einer zweiten Erklärung aufzufassen: vorankommen im Preiserlangen. Theodoret erklärt es durch *ἀδίκως βραβεύειν*. Die Bedeutung: den Kampfspreis absprechen ist die bei Demosthenes [*contra Midiam* p. 398: *καὶ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν ἐπιστάμεθα Στράτωνα ὑπὸ Μειδίου καταβραβευθέντα καὶ πάντα τὰ δίκαια ἀτιμωθέντα*], und diese passt ganz zu *κρίνειν* V. 16. Vgl. auch *συλαγωγῶν* V. 8. Luther: das Ziel verrücken. Huther: den Kampfspreis absprechen; verurtheilen. Böhmmer: sich zum Gewissensrichter aufwerfen, und dem Anderen das himmlische Heil absprechen. Olshausen: den Kampfspreis rauben. [De Wette scheint sich für die Erklärung von: „den Siegespreis absprechen“, zu entscheiden, und denkt an den Preis der wahren Gottesverehrung im Gegensatze der Engelverehrung]. — *Θέλων* gewiss mit *ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων* zu verbinden, also nicht mit *καταβραβεύετω*, noch mit *ἐμβα-*

τεύων, wie Luther: „nach eigener Wahl einhergeht in“. Bei der Verbindung mit ἐν ταπεινοφροσύνῃ stösst man sich an der Construction. Sie ist hebräisch, wie εὐδοκεῖν ἐν τινι. Ps. 147, 10: οὐκ ἐν τῇ δυναστείᾳ τοῦ ἵππου θελήσει, οὐδὲ ἐν ταῖς κνήμασι τοῦ ἀνδρὸς εὐδοκεῖ (ὁ θεός). 1 Sam. 18, 22: θέλει ἐν σοὶ ὁ βασιλεύς, und unzählig oft sonst. Man nahm θέλων adjectivisch, adverbial in der Bedeutung: gern, willig, — so oft bei Classikern —, oder: willkürlich, eigenmächtig (Luther, Steiger, Böhmer), oder in der eigentlichen Bedeutung als Particip: „indem er es will, darauf ausgeht“ (Theophylakt, Huther). Die Wortbedeutung ist zweifelhaft. Aber doch soll es nicht blos heissen: willkürlich treiben, sondern: sich gefallen in, oder — hoc potissimum — etwas drin suchen, dadurch bedeuten wollen. [Olshausen = εὐδοκῶν, der sich gefällt in Demuth und Engeldienst. De Wette spricht sich über die Bedeutung und Verbindung des θέλων nicht deutlich und bestimmt aus. Vgl. Winer §. 59. 5. S. 566.]. — Ταπεινοφροσύνῃ und θρησκεία τῶν ἀγγέλων gehören der Sache nach wohl zusammen, daher hier wohl mehr in theoretischer Bedeutung. Es ist aber falsche oder verstellte Demuth, indem man sich als Menschen der Geisterwelt unterordnet, oder auch nicht unmittelbar zu Gott kommen will (Chrysostomus, Theodoret), mehr als fromm — eben abergläubisch ist. Sonst immer, auch 3, 12, im guten Sinne, gegen den classischen Sprachgebrauch. Vergl. Eph. 4, 2 [Comm. S. 104]. Θρησκεία τῶν ἀγγέλων, nach der natürlichsten Erklärung: Verehrung der Engel [Genit. object. Winer S. 213. §. 30]. Vgl. Sap. 14, 27: εἰδώλων θρησκεία. [Clem. Strom. 6. p. 669: θρησκεία τῶν ἀστρον. Philo II. p. 259: θρησκεία θεῶν. Herodian. 5: θρησκεία τοῦ θεοῦ; so oft bei Josephus und Euseb. (hist. eccl. 6, 4: θρησκεία τῶν δαιμονίων]. Zwei andere Erklärungen

sind nach Sprache und Sinn unstatthaft, 1) die Tertul-
 lian's [c. *Marc.* 5, 19: *aliquos taxat, qui ex visionibus
 angelicis dicebant: cibi abstinendum, ne attigeris! ne gusta-
 veris!*]: durch Engel gegeben, befohlen — und 2) die gang-
 barere, auch bei Luther [Geistlichkeit der Engel]: engel-
 artiger, d. i. reiner, erhabener Gottesdienst, mit Berufung
 auf 2 Sam. 14, 20: Engelweisheit. AG. 6, 15: En-
 gelangesicht, [wozu man noch fügen könnte 1 Kor. 13,
 1: Engeltungen]. In beiden Erklärungen hat *θρησκεία*
 für sich die Bedeutung: Offenbarung, Religion. Luther
 ganz frei: Geistlichkeit. Aber das Wort wird immer
 nur in einer gewissen Beziehung angewendet: AG. 26, 5:
ἡμετέρας θρησκείας. Jak. 1, 27: *θρησκεία παρὰ — θεῶν*.
 Ganz unpassend will Steiger nach *θρησκεία* interpungiren,
 und *τῶν ἀγγέλων* ἃ verbinden. Aus dieser Stelle aber, nach
 der richtigen Erklärung von Engelverehrung, wurde am
 Meisten der Essenismus dieser Lehrer hergeleitet. [Vgl.
Einleitung, S. 204.] Joseph. *de Bell. Jud.* 2, 8, 7: Ge-
 heimnisse bei den Essenern *ἀγγέλων δόγματα*. Aber Aehnli-
 ches fand sich ja überall im Oriente. Man hat wohl 1) En-
 gel nicht gerade im gemeinen, jüdischen Sinne zu nehmen,
 sondern von höheren Geistern; 2) *θρησκεία ἀγγέλων* nicht ge-
 rade nur vom Engeldienste, sondern von phantastischer
 Beschäftigung mit dem Geisterreiche und Geisterwesen, so
 dass die *μῦθοι καὶ γενεαλογίαι* (1 Tim. 1, 4. Tit. 3, 9) das-
 selbe bedeuten. Vielleicht nicht zusammenhängend gerade mit
 diesen Irrlehren, nur verwandte, phrygisch-abergläubische
 Erscheinung, worauf Theodoret zu unserer Stelle hinweist,
 ist der Engeldienst [*ἔμεινε δὲ τοῦτο τὸ πάθος* (sc. *τοὺς ἀγγέ-
 λους σέβειν*) *ἐν τῇ Φρυγίᾳ καὶ Πισιδίᾳ μέχρι πολλοῦ, οὗ δὴ
 χάριν καὶ συνελθοῦσα σύνοδος ἐν Λαοδικείᾳ τῆς Φρυγίας νόμῳ
 κεκώλυκε τὸ τοῖς ἀγγέλοις προσεύχεσθαι*], welchen Engeldienst
 das Concil von Laodicea im J. 365 als *κεκρυμμένη εἰδω-*

λολατρεία verwarf [*Mansi coll. Conc. II*, p. 570. *Εἴ τις οὖν εὐρεθῇ ταύτῃ τῇ κεκρυμμένῃ εἰδωλολατρείᾳ σχολάζων, ἔστω ἀνάθεμα, ὅτι ἐγκατέλιπε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, καὶ εἰδωλολατρεῖα προσῆλθε*], und die im 5. Jahrhunderte den Engeln geweihten εὐκτήρια (Gebete) in Phrygien. — “*Α μὴ ἐώρακεν ἐμβατεύων* ist also zusammenzufassen. Wenn, wie Luther thut, ἐμβατεύων mit θέλων verbunden wird, fasst man ἃ μὴ ἐώρακεν als Beisatz zu ἀγγέλων: „von welchen Dingen er ja Nichts gesehen hat.“ “*Α μὴ ἐώρακεν* ist sicher die richtige Lesart, Einige lesen auch οὐκ. Ausgelassen ist μὴ von Lachmann, was Olshausen und Huther billigen. [Winer S. 566: „Ist die Negation von Paulus geschrieben, so hat er μὴ gesetzt, nicht οὐ, weil als von etwas Denkbarem, von einem vorgestellten Subjecte (*μηδὲς καταβραβεύετω*) gesprochen wird“]. Wahrscheinlich hatte man den folgenden Satz σαρκός hierbei im Sinne, und stiess sich vielleicht auch an die Verwerfung der Beschäftigung mit dem Uebersinnlichen, ἃ ἐώρακεν dann, wie Joh. 3, 11: ὃ ἐώρακαμεν — dieses auch hier bisweilen gelesen. Olshausen und Steiger nehmen es ironisch, und Huther: in höherer Anschauung gesehen. [De Wette: „was er nicht gesehen, wovon er keine Erfahrung hat“. 1 Joh. 4, 20]. Es will Paulus den Begriff von Schwärmerie im Uebersinnlichen ausdrücken, und dafür passen alle Worte treffend. “*Α μὴ ἐώρακεν* bezeichnet also das Uebersinnliche (das Wort, wie gewöhnlich, Joh. 1, 18. 1 Joh. 4, 12 im weiteren Sinne zu nehmen: mit Sinn und Verstand nicht erreichen). — Ἐμβατεύων alexandrinisches Wort, [doch auch bei Xenoph. *Conviv.* 4, 27], öfters im 1. und 2. Buche der Makk. z. B. 1, 12, 25. 13, 20 (*εἰς τὴν χώραν ἐμβατεῦσαι*), in der Bedeutung: feindlich einfallen, sowie bei Philo [*de Plant. Noë* p. 225. Vergl. Loesner *Observatt. e Philone* p. 369 fg.] ἐπιστήμας ἐμ-

βατεύειν; es ist stärker, als ἐμβαίνειν — eindringen, oder sich darin wie sicher bewegen, ergehen. Ἀεροβατεῖν bei Aristophanes [Nub. 225] von leeren Speculationen, später auch κενεμβατεύειν [bei Plato]. Bei ἃ μὴ ἑώρακεν ist zu suppliren τοῖς. — Das Folgende und V. 19 giebt die beiden Ursachen dieser falschen Richtung an: geistigen Uebermuth und Lostrennung von Sache und Geist Christi. Εἰκὴ φυσιοῦμενος — αὐτοῦ neben ταπεινοφροσύνη mit gleicher Wahrheit gestellt: geistlicher Hochmuth und verstellte Demuth, verwandte Zustände und Erscheinungen. Calvin nach Augustin: *inflari falsa humilitate*. Εἰκὴ (Steiger zum Vorigen ohne Grund): unberechtigt, ohne sicheren Grund, *temere*, wie 1 Kor. 15, 2: ἐκτὸς εἰ μὴ εἰκὴ ἐπιστεύσατε. [Gal. 3, 4. 4, 11]. — Φυσιοῦμενος, 1 Kor. 8, 1. 13, 4, das bezeichnendste Wort für Uebermuth. Gleichen Sinnes ist 1 Tim. 6, 4: τετύφωται μηδὲν ἐπιστάμενος. [De Wette verbindet εἰκὴ mit dem Folgenden, wie Steiger: vergebens eindringt, Huther mit dem Vorhergehenden: ohne Grund]. — Τοῦ νοῦς τῆς σαρκός eigentliche Zusammenstellung; wie Röm. 8, 7 τὸ φρόνημα τῆς σαρκός von schlechter Gesinnung; νοῦς hier mehr, als sonst, Eph. 4, 17. 23, in theoretischer Bedeutung, Denkart, Gedanken; 2 Tim. 3, 8 auch von Irrlehrern κατεφθαρμένοι τὸν νοῦν; σαρκός hier wohl nicht, wie sonst, Verdorbenheit, sondern schlechter Zustand des Geistes. Gedanken (νοῦς) sind Meinungen, wenn es nicht durch den sittlichen Zustand verdorbenes Denken bedeuten soll. Zu wenig wohl Vulgata und Luther: fleischer Sinn, σαρκός nur als Prädikat, [was Bähr billigt, und de Wette beibehält]. — Αὐτοῦ (so Lachmann) besser in αὐτοῦ verändert, [wie auch Böhrer und Huther thun].

V. 19. Καὶ — κεφαλὴν: und nicht festhaltend am Haupt, d. i. nicht mit Sache und Geist Christi verbunden. Joh. 15,

1 — 11 im Bilde ausgeführt. — *Κρατῶν*, festhaltend, Apok. 2, 3. — Also liegt es schon im Worte, dass diese Irrlehrer nicht Nichtchristen gewesen. Vergl. die *Einleitung* [S. 204]. — *Τὴν κεφαλὴν* entweder das Haupt (das bekannte, oder auch das wahre), oder mit dem Folgenden verbunden: „den als Haupt, von welchem“. — *Ἐξ οὗ* dem Sinne nach auf *κεφαλὴν*, wie V. 15 *αὐτούς* auf *ἀρχάς* und *ἐξουσίας*. Bengel u. A. οὗ, sc. τοῦ κρατεῖν τὴν κεφαλὴν. [De Wette, Huther u. A. sc. Χριστοῦ]. Die ganze Stelle ist parallel mit Eph. 4, 15. 16: ἡ κεφαλὴ, Χριστός, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συμβιβασόμενον διὰ πάσης ἀφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ' ἐνέργειαν — τὴν αὕξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται. Also: „von welchem aus“, (Böhmer: aus welchem heraus), und dazu gehört αὕξει. Die Participien, zu welchen Huther ἐξ οὗ bezieht, [jene aber mit αὕξει verbindet], machen einen Zwischensatz, die Bedingung ausdrückend, unter welcher jener Erfolg sicher sei. Aber πᾶν gehört dem Sinne nach zu diesen Participien: wenn ganz u. s. w. — *Διὰ τῶν ἀφῶν* — *συμβιβασόμενον* = „durch Bänder und Gelenke sich gegenseitig Dienste leistend und zusammengehalten“. Die Bänder und Gelenke verbinden die einzelnen Glieder mit einander (*ἐπιχορηγούμενον*) und Alle zu einem Ganzen (*συμβιβασόμενον*). *Ἐπιχορηγεῖν* in der Bedeutung als Medium zu nehmen: gegenseitig sich Dienste leisten. (Böhmer: mit Gaben beschenken, 1 Petr. 4, 10 dem Worte und Sinne nicht angemessen). — *Ἀφῶν καὶ συνδέσμων* ohne besondere Bedeutung für das Dargestellte, als werde damit eine besondere Classe von Gemeiniegliedern bezeichnet, nach Theodoret die Lehrer [*ἀπόστολοι καὶ προφῆται καὶ διδάσκαλοι*], nach Böhmer die Gläubigen, [was aber auch Huther widerlegt] —: es führt nur das allseitig Vermittelnde und Wirksame aus, den guten Geist der Gemeinde. [Auch de Wette allgemein: alles geistige und leibliche Gute,

was genossen wird. Huther versteht die Einflüsse Christi auf die Gemeinde.]. — *Αὖξει τὴν αὖξησιν τοῦ θεοῦ* = „gedeiht in Gottes Wachsthum“. *Αὖξησις θεοῦ*, wie *πανοπλία θεοῦ* Eph. 6, 11. 13. Nicht blos Superlativ, doch auch nicht zu genau zu bestimmen — von Gott gegeben, sein würdig, ihm gefällig. *Τὴν αὖξησιν αὖξει* [ein bekannter Gracismus, vgl. Winer S. 257. §. 32. 2.], „in solehem, zu solchem Wachsthum“. Also dann nur gedeiht die Gemeinde als Leib, wenn sie in inniger und lebendiger Verbindung in sich selbst, mit Christus, als ihrem Haupte, zusammenhängt. Wahrheit und Liebe (2. Eph. 4, 15) die beiden Grundlagen der christlichen Gemeinde.

V. 20 bis 23 mehr gegen die praktischen Irrungen dieser Lehrer: Judenthum und Askese mit einander vermischt, wie bei den Lehrirrunen. — V. 20. *Εἰ ἀπεθάνετε* — *κόσμον* aus V. 11 wiederholt; *εἰ* führt den Vordersatz eines Schlusses ein, Röm. 8, 31. 11, 6. 12. „Ist es eure Bestimmung, so“. — *Ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου*, V. 8. Diese Construction *ἀπὸ τῶν* hier allein, sonst mit dem Dativ. Aber ähnlich Röm. 7, 6: *κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νομοῦ ἀποθανόντες*. [Vgl. darüber Winer §. 51. S. 443, wo auf unsere Stelle Rücksicht genommen worden ist]. — *Σὺν Χριστῷ*, in seinem Tode sterbend, gehört natürlich nur zu *ἀπεθάνετε*. Also: „Wie könnt ihr euch Vorschriften machen lassen, als lebet ihr noch —?“ — *Δογματίζεσθαι*, Satzungen auflegen, natürlich (die lateinische Kirche oft in activer Bedeutung) als Medium in der Bedeutung: sich auflegen lassen, zu nehmen, wie *ἀδικεῖσθαι* 1 Kor. 6, 7. [Vgl. Winer §. 39. 4. So Bähr, Böhmer, Huther, de Wette, Olshausen; das Wort steht nur hier im Neuen Test., aber 2 Makk. 10, 8. 15, 36]. — *Τί* = mit welchem Rechte, oder mit welchem Verstande. — *Ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ*: „als gehöret ihr noch zu den Fremden“. *Κόσμος*

wie bei στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Das: „Nicht von der Welt sein“ hat einen verwandten Begriff: Joh. 15, 19. 17, 16.

V. 21. Beispiele solcher Satzungen; die Vorschreibenden sind wieder redend eingeführt. Luther setzt: „die da sagen“ hinzu. So: „rühre es nicht an, koste es nicht, greife nicht darnach“, nämlich Unreines, Verbotenes. Die drei Worte beziehen sich wohl nicht auf verschiedene Gegenstände, sondern, wie schon μηδέ zeigt, steigern sich [Beza, Steiger: wogegen de Wette]: „nimm es nicht, ja koste es nicht, ja berühre es nicht einmal“! Ἀπτεσθαι steht vom wirklichen Gebrauche, [1 Kor. 7, 1. 2 Kor. 6, 17], θιγγάνειν Hebr. 11, 28. 12, 20. [Grotius: vom Umgange mit dem weiblichen Geschlechte; Erasmus vom Berühren heiliger Dinge; Böhmer vom Oele, das die Essener für unrein gehalten hätten; Huther und de Wette allgemein]. Dieselbe Beschreibung 1 Tim. 4, 3.

V. 22 ist etwas dunkel. Das α̃ scheint dem ἅτινα V. 23 entgegenzustehen. Da dieser 23. V. erst die Beurtheilung dieser Lehre und Handlungsweise einführt, muss V. 22 noch zur Darstellung derselben gehören. Ἄ also bezieht sich auf die Gegenstände der Verba im vorigen Verse. So: „Solche Dinge sind alle εἰς φθοράν, werden verderblich“. Φθορά und ἀπώλεια wechseln mit einander ab in der Sprache des Neuen Testam. AG. 8, 20: εἰς ἀπώλειαν εἶναι. [Winer §. 29. 2. 1.]. Gal. 6, 8 φθορά. Es steht dem Worte σωτηρία oder ζωή entgegen. Ἀφθαρσία hat gewöhnlich noch einen höheren Begriff: 2 Tim. 1, 10. — Ἀπόχρησις ist Verbrauch, nicht Misbrauch, das verstärkte χοῆσις, wie καταχράομαι 1 Kor. 7, 31. 9, 18. „Dadurch, dass man es verbraucht“, also für verstattet achtet. — Κατὰ τὰ — ἀνθρώπων = „wie Jene lehren, behaupten“. Ἐντάλματα καὶ διδασκαλῖαι sind gewöhnliche Worte von diesen jüdischen Satzungen: Matth. 15, 9. Mark. 7, 7; auch LXX Jesaias

29, 13. — Die älteren Erklärer (die griechischen Väter: Chrysostomus, Theophylakt, Theodoret, Oecumenius, ferner Luther, Bähr, Steiger, Huther) lassen hier schon das Urtheil des Apostels hervortreten: „welche Dinge doch alle mit dem Gebrauche vergehen, und blos auf Menschengeboten beruhen“. [Luther: was sich doch Alles unter den Händen verzehrt]. Diese Erklärung hat alles gegen sich: εἰς φθορὰν εἶναι für φθείρεσθαι, τῇ ἀποχρῆσει für ἐν χρῆσει oder τοῖς χρωμένοις, keine Partikel vor κατὰ κ. τ. λ., und der Satz auf ein ganz anderes Subject gehend, als das Uebrige, auch δογματίζεσθε verbunden. Der Sinn nach Manchen, wie Matth. 15, 11. 1 Kor. 6, 13. Angemessener nach derselben Gesamtauffassung als Paulus Urtheil erklären Andere (Storr, Böhmer): „was gebraucht zum Verderben wird“, aber auf die Handlungen unpassend. [Auch de Wette verwirft die gewöhnliche Erklärung, und giebt diese: „welches alles zum sittlichen Verderben gereicht durch den Verbrauch nach den Geboten und Lehren der Menschen“]. — V. 23. Ἄτινα geht nun auf diese δόγματα, oder die Handlungsweise, welche V. 21 eingeführt worden war. So: „dergleichen hat einen Schein der Weisheit“. Λόγον, das Gegentheil ἔργον, ἀλήθεια, wie λόγον ἔχειν [*speciem habere*. Polyb. 17, 13]. Nicht (nach Olshausen) 1 Thess. 1, 5. 1 Joh. 3, 18 — wo es Worte bedeutet. Oder λόγος (Steiger): „hat den Ruf davon“. Auch Vorwand kann es bedeuten. Σοφία hat hier mehr die eigentliche, praktische Bedeutung. [Μέν, freilich. Wiener S. 624: „was zwar einen Schein von Weisheit hat, aber doch in der That keine Weisheit ist“]. — Ἐν = in dem, was sie sind, haben. Es werden die beiden Grundlagen dieser Denkart nach V. 18 wiederholt. Ἐν ἐθελοθρησκείᾳ κ. τ. λ.: „in den willkührlichen Verehrungen und der scheinbaren Demuth“. Θέλειν in den Zusammensetzungen

bedeutet bald Willkür, bald Verstellung. Vgl. Wetstein, [auch Bähr]. Z. B. ἐθελουργός = gern thätig, ἐθελοφιλόσοφος = ein vermeintlicher Philosoph u. a. m. In der Erklärung von ἐθελοθησκεία war schon die griechische Kirche getheilter Meinung. [Chrysostomus: δοκεῖ γὰρ εὐλαβῆς τις εἶναι. Theophylakt: ὑποκρινομένη εὐλάβεια ἐν τῇ θρησκείᾳ. Theodoret: εἰσφέρουσι ἴδιον δόγμα]. Es ist das biblische Wort für Aberglauben. Hier wohl die erste Bedeutung: Willkühr. [De Wette: „willkührlicher Gottesdienst“]. — Nach der gewöhnlichen Lesart καὶ vor ἀφειδείᾳ — Lachmann bezweifelt dieses καὶ [und hat es eingeschlossen] — wird zu jenem aus V. 18 noch hinzugesetzt: ἀφειδείᾳ σώματος als dritte Grundlage dieser Handlungsweise, und dieses ist passender. Die ἀφειδείᾳ σώματος ist jene Handlungsweise V. 21 selbst: „Schein treiben mit“, „Schonungslosigkeit (Härte, ἀφειδείᾳ so auch bei den Classikern [ἀφειδεῖν τῶν σωμάτων Lucian. *Anach.* von Soldaten, die sich in Gefahr wagen, Plutarch. *Pericl.* p. 157: ἀφειδήσας τοῦ σώματος u. a. m.]) gegen den Leib, welchen sie nicht achten, um sein Bedürfniss zu erfüllen“. Dieses die natürlichste Erklärung. Es ist asketische Ueberspannung gemeint. Von ihr auch 1 Tim. 4, 8. Die wahre sittliche Entsagung 1 Kor. 9, 27. — Οὐκ ἐν τιμῇ τινί ist Erklärung von ἀφειδείᾳ: „darin bestehend, dass der Leib nicht geachtet wird“. Aber das folgende πλησμονήν ist genau damit zu verbinden, sonst würde οὐκ ἐν τιμῇ τινί ziemlich überflüssig sein. Πλησμονή = πρόνοια σαρκός Röm. 13, 14. Τιμή = μέριμνα 1 Kor. 12, 23 — 25. Anders τιμή σώματος Röm. 1, 24. 26, 1 Thess. 4, 4: Achtung der Art, um für ihn zu sorgen. Πλησμονή bei den Classikern stets im schlimmen Sinne, hier wie LXX 2 Mos. 16, 3. 8: ἡσθίομεν ἄρτους εἰς πλησμονήν. — Σάρξ sinnliche Natur. — Die gegebene Erklärung ist auch die Storr's, Flatt's und

Luther's. Unter anderen Erklärungen ist diejenige zu bemerken, welche οὐκ ἐν τιμῇ als Gegensatz zum Vorhergehenden auffasst, und dazu abgebrochen πρὸς πλησμονήν: „nicht auf Ehrenwerthes, vielmehr nur auf Befriedigung der sinnlichen Neigung gerichtet“ (Steiger, Huther). Olshausen fasst die Worte, wie wir, aber πρὸς πλ. σ.: im fleischlichen Sinne, eigentlich aus sündhafter Neigung.

Es liegt mit in dieser Schilderung von Irrlehrern, was sich vielfach in der Sektengeschichte wiederholt hat. Auch gegen die Katholiken haben die Protestanten besonders das Letzte oft angewendet.

Kap. 3. Uebergang auf den zweiten, moralischen Theil des Briefes. Das Bild von 2, 12. 13. 20 vom Sterben mit und in Christus dient zum Uebergange. Paulus gebraucht dasselbe für Beides: dem Gesetz entsagen und der Sünde. Die beiden Begriffe waren sich sogar verwandt in den Gedanken des Apostels. Also: „sie sind nunmehr allem Bisherigen völlig abgestorben, und in ein neues Leben übergegangen.“

V. 1. Εἰ οὖν συνηγέρθητε, auch noch 2, 12. 20. Das εἰ ist wieder nicht bedingend, einschränkend — denn nachher bestimmt: συνηγέρθητε —, sondern führt den Vordersatz eines Schlusses ein, wie 2, 20. — Τὰ ἄνω = τὰ ἐπουράνια Eph. 1, 20. 2, 6. 3, 10. 6, 12. Mit συνεγείρεσθαι besonders zu vergleichen Eph. 2, 6. Phil. 3, 14: τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως. Hebr. 3, 1: κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι. Joh. 8, 23 τὰ ἄνω und τὰ κάτω abwechselnd mit Himmel und Erde, vgl. Joh. 3, 31. Τὰ ἐπίγεια Joh. 3, 12. Es ist hier bei τὰ ἄνω nichts zu suppliren — [Manche supplirten nämlich ἀγαθά]. Es bedeutet himmlisches Leben, nicht himmlische Güter (Böhmer, Huther). Der Gegensatz von Himmel und Erde, auch von Oben und Unten in dieser moralischen Bedeutung (ideales und zeitliches,

beschränktes Leben) ist auch der religiösen Sprache des heidnischen Alterthums nicht fremd (Mysterien, Pythagoras, Plato, Stoiker). Nur war der Sinn desselben in der Kirchensprache weit idealer, als dort, ganz auf das Uebersinnliche und Göttliche bezogen, abgesehen von dem Zusammenhange, in welchem es mit der Person Christi gedacht wurde. Ueberhaupt legt die Schriftsprache in den Namen: Himmel, immer mehr den Begriff des Göttlichen, das heidnische Alterthum mehr den des Ursprünglichen, Reinen, Lichten, kurz des Gestirnartigen. So findet sich bei Anaxagoras die Formel: „das Himmlische sucht“. Plato *de Rep.* 10: τῆς ἄνω ὁδοῦ ἀεὶ μέδε. Euripides *Cyclops* 210: βλέπετ' ἄνω, καὶ μὴ κάτω. Gabrias: νοῦν θεὸς ἄνω, βέλτιστε, τὴν γῆν οὐ βλέπεις. Senec. *ep.* 79: *Sursum vocant animum initia sua.* Persius 2, 61: *O curvae in terras animae, et coelestium inanes.* Vgl. Gataker *ad Anton.* 7, 47. [Vgl. auch Wetstein zu d. St.]. Hier deutet schon der Wechsel der Verba: ζητεῖτε und φρονεῖτε τὰ ἄνω, und was darauf im 3. und 4. Verse folgt, auf eine zwiefache Anwendung des Ausdrucks vom himmlischen Sinne. V. 1 die gewöhnlichere, wie vorher 2, 12: in ein neues, himmlisches Leben übergehen, V. 2—4 eines höheren, zukünftigen Lebens gedenken, zu welchem man mit Christus bestimmt sei. — Ζητεῖν in sich selbst suchen, nachstreben, διώκειν Matth. 6, 33. — Φρονεῖν den Sinn darauf richten, gedenken. Auch Phil. 3, 19: τὰ ἐπίγεια φρονεῖν. Manche Ausleger machen einen Unterschied zwischen beiden Worten. Bähr sagt, φρονεῖν ist viel mehr, als ζητεῖν, was hingegen Böhmer leugnet, und φρονεῖν blos von dem Inneren des Menschen, sowie ζητεῖν zugleich von dem äusseren Bestreben desselben versteht. [De Wette: φρονεῖν Sache der Gesinnung, ζητεῖν Sache des Strebens und Handelns]. — Οὐ ὁ Χριστός — καθήμενος: „denn dort ja sitzt Christus an Gottes Rechten —

zu dessen Leben ihr euch geistig erheben sollt“. Das ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ soll hier, wo das himmlische Leben Christi als etwas bestimmt wird, an welchem sie jetzt schon Theil nehmen sollen, nur die Herrlichkeit von jenem steigern, nicht den Begriff der Macht ausdrücken.

V. 2. Προεῖτε = „richtet euren Sinn darauf“. — Τὰ ἐπὶ τῆς γῆς die gewöhnliche Hervorhebung des Gedankens durch die Negation. — V. 3 und 4. Denn es giebt eine solche höhere Bestimmung für uns. — Ἀπεθάνατε = „das Erdenleben geht euch nichts mehr an“. — Καὶ ἡ ζωὴ — ἐν τῷ θεῷ: „und euer Leben ist mit Christus in Gott verborgen“, d. i. das Leben, zu dem ihr bestimmt seid, ist euch noch nicht aufgegangen. Ἡ ζωὴ ὑμῶν, d. i. das euch bestimmte Leben. Κέκρυπται ἐν τῷ θεῷ ist bei Gott verborgen. Denn ἐν θεῷ kann hier nicht bedeuten: „in Gottes Rathe“, dazu passte das σὺν τῷ Χριστῷ nicht. Σὺν τῷ Χριστῷ, „wie Christus selbst noch nicht erschienen ist“. Dem zwiefachen Nichterschienensein (unser Leben — Christus) steht ein zwiefaches φανεροῦσθαι entgegen. Dieses Gelangen zum Leben, mit und in Christo offenbar werden — die Erscheinung Christi. Es ist ungewiss, ob hier die gewöhnliche Parusie Christi, oder ein geistiges Kommen zur Verklärung der Einzelnen, wie Joh. Kap. 14—16 gemeint sei. Die meisten Ausleger, auch die neueren, verstehen V. 3 und 4 vom höheren, inneren Leben schon in der Gegenwart. Allein V. 4 hat dann keinen Sinn, denn das innerliche, himmlische Leben soll ja nicht erst bei der Rückkehr Christi beginnen. Aeltere Ausleger verstanden es von der Zukunft. Κέκρυπται wird dann meist (Schleiermacher) genommen: „ist den Ungeweihten verborgen“. Nach Olshausen überhaupt innerlich. Bei dieser Erklärung ἐν θεῷ = „in Gott, der in ihm lebt, oder in Gemeinschaft mit Gott“, Andere erklären ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται: „das

gegenwärtige, schlechte Leben ist untergegangen“. [Bähr, Böhm er, Huther: „das gegenwärtige neue sittliche Leben der Christen“. De Wette: „eben dieses Leben ist verborgen, weil es innerlich, auf das Unsichtbare und in Gott Verborgene gerichtet ist, und weil der äussere Lohn und Gewinn, die äussere Stellung ihm nicht angemessen ist“].

V. 4. Ὅταν ὁ Χριστὸς — ἐν δόξῃ: „Wann erscheinen wird unser Leben, so werdet auch ihr mit ihm in Herrlichkeit offenbar werden“. — Ἡ ζωὴ ἡμῶν — dieses ist die Recepta und beglaubigter, als ὑμῶν. Das innere Gefühl lässt den Apostel sich hier mit einschliessen: „der uns das höhere Leben verleihen soll“. Joh. 11, 25. Das φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ steht dem κέκρυπται entgegen: „mit dem verklärten Leben werdet ihr dasein“. — Ἐν δόξῃ nicht bloss Beisatz: „herrlich“, sondern das verklärte Leben. 1 Kor. 15, 43. Phil. 3, 21. — Φανεροῦσθαι = ἀποκαλύπτεσθαι: „es wird an euch hervortreten“. Anders in ähnlichen Worten, z. B. 1 Joh. 3, 2, wo der Sinn ist: das eigentliche Wesen der zukünftigen Herrlichkeit werde erst dann klar werden.

V. 5 — 4, 6. Nun geht der Apostel, wie Eph. Kap. 4, auf das Sittliche über. Νεκρώσατε knüpft an das Vorige an. Nicht nur der Geist dieser Sprüche ist hier derselbe, wie Eph. 4, auch die Anordnung sehr ähnlich. V. 5 — 9 allgemein sittliche Ermahnung, mehr negativ, und zwar 5 — 7 in Hinsicht auf innerliche Vergehungen, V. 8 und 9 in Hinsicht auf Vergehungen gegen Andere, V. 10 — 17 mehr positiv, und zwar V. 10 — 14 Pflichten gegen Andere, 15 — 17 innerliche Tugenden, von V. 18 bis 4, 1 specielle Ermahnungen zur gesellschaftlichen und bürgerlichen Tugend. Endlich 4, 2 — 6 religiöse Pflichten. Nach Schleiermacher ist 1) das Negative und Positive der Tugend nicht an sich zu trennen; 2) das Positive eigentlich immer zuerst. Nein!

nach Paulus das Negative zuerst, weil er vom Bilde des Sterbens ausgeht.

V. 5: „Tödtet ab eure irdischen Glieder“. Wie ähnliche Stellen, bekanntlich vielfach gemisbraucht. *Νεκροῦν* in dieser Bedeutung hier allein, entspricht dem *θανατώσατε τὰς πράξεις τοῦ σώματος ὑμῶν* Röm. 8, 13, und *σταυρώσατε τὴν σάρκα ὑμῶν* Gal. 5, 24. — *Τὰ μέλη ὑμῶν, τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*, letzteres nicht als allgemeiner Beisatz zu nehmen: „welche der Erde angehören“, sondern beide Sätze machen zusammen einen Begriff aus: „die im Irdischen, im Erdenleben bestehenden, befangenen Glieder, sofern sie es sind“. Aber *τὰ μέλη* nicht wie *σῶμα* der Leib, sondern die Persönlichkeit, das Dasein, Leben; *μέλη* dasselbe in seiner Thätigkeit, Wirksamkeit aufgefasst. Röm. 6, 19. 7, 5. — *Τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* mit Bezug auf *τὰ ἄνω*. Theodoret u. A. nehmen *τὰ μέλη* für gleich mit *τὸ σῶμα* im eigentlichen Sinne [*μέλη ταῦτα τοῦ σώματος προσηγόρευσεν*]. Ebenso Huther, doch mit dem Unterschiede, dass er an ein geistiges Leben denkt, welches die Glieder durchdringen soll. Bähr versteht *τὰ μέλη* als die einzelnen Theile des Ganzen, *τοῦ σώματος*. [De Wette erklärt *τὰ μέλη* für die am *σῶμα* befindlichen Werkzeuge zum Handeln, in denen die Sünde herrscht, als welche sie getödtet werden sollen]. Der Ausdruck wird durch das Folgende erklärt, ausgeführt: „euer gemein irdisches Wesen, nämlich“ —: *πορνείαν — πλεονεξίαν*. *Πορνεία, ἀκαθαρσία* Eph. 5, 3. [Gal. 5, 19]. *Πάθος* [de Wette: schändliche Brunst], Röm. 1, 26. 1 Thess. 4, 5. In der ersteren Stelle steht der Plural: *πάθη ἀτιμίας*; in der letzteren mit *ἐπιθυμία* verbunden; nicht Leidenschaft, insbesondere Zornerregung (Chrysostomus, Grotius) [Heinrichs und Böhmer: unnatürliche Wollust], sondern das Aeusserste des in den beiden Uebrigen Genannten, jedoch nicht gerade widernatürlich. *Ἐπιθυμίαν κακὴν* nicht

auf dasselbe zu beziehen, aber es wird dasselbe als eine Sache des Lebens bezeichnet: herrschendes Laster [de Wette: πάθ. ἐπιθ. κακ. = willkührliche Leidenschaften und Begierden], Eph. 4, 22: ἐπιθυμία τῆς ἀπάτης. Tit. 2, 12: ἐπιθυμία κοσμικαί. Die ἐπιθυμία ist an sich nicht böse, Gal. 5, 17. Phil. 1, 23. 2 Petr. 2, 18: ἐπιθυμία τῆς σαρκός. In keinem Falle ist es von *prava concupiscentia*, von einer Anlage, wo ja νεκρώσατε nicht möglich wäre, sondern von einem Zustande zu verstehen. Πλεονεξία, ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία, Eph. 4, 19: „Habsucht, welche eine Art von Götzendienst ist“ [1 Tim. 6, 9. 10. Matth. 6, 24], s. v. a. Weltvergötterung, und so mit πορνείαν und den übrigen zusammengesetzt. [Ueber das Asyndeton — indem nur πλεονεξία durch καί verbunden wird — siehe Winer §. 17. S. 124 und 191. Zu bemerken ist noch, dass Harless zu Eph. 5, 5 ἥτις für eine Attraction hält, und in ἅτινα, sc. μέλη auflöst, was Winer §. 24. S. 191 für eine gezwungene Erklärung hält; dagegen ist auch Huther und de Wette].

V. 6 und 7. Vgl. Eph. 5, 6. Der Unterschied der Sätze liegt nicht im περιπατεῖν und ζῆν — äusserlich, innerlich — στοιχεῖν und ζῆν Gal. 5, 25, sondern im ἐν οἷς — auf die Handlungen — und ἐν αὐτοῖς (Lachmann: ἐν τοῦτοις) auf die heidnische Welt. „Solches treibt ihr, da ihr in der heidnischen Welt lebet“. So Flatt und Huther. Mehrere lesen statt δι' ἧς — ὅ [de Wette: weniger passend]. Bähr bezieht ἧς auf μέλη [de Wette: auf alle vorigen Laster]. [Ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας statt ἀπειθεῖς, wie de Wette, hebraisirend, 2 Thess. 2, 3]. — V. 8—9: Abthun der Vergehungen gegen Andere. Vgl. Eph. 4, 22—24. 31. „Legt ab auch ihr mit allen Heiligen alles dieses (τὰ πάντα): Zornausbruch, Hass, Feindseligkeit, Lästerung, Unsauberkeit“. — Ἀποτίθεσθαι Eph. 4, 22. 25. Röm. 13, 12.

Jak. 1, 21, vorher νεκροῦν. — Ὁργήν Eph. 4, 31: θυμὸς καὶ ὀργή. — Κακίαν Eph. 4, 31. — Βλασφημίαν Eph. 4, 31. — Αἰσχρολογία = αἰσχροτότης ἢ μωρολογία Eph. 5, 4, wo es unter die inneren Untugenden gerechnet ist, während es hier unter den Vergehungen gegen Andere steht. Alles dies liess sich ja von verschiedenen Seiten auffassen. Als Vergehungen gegen Andere entweder als Nichtachtung, oder als Lust zu verführen. — Ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν gehört zum ἀπόθεσθε, bezieht sich aber wohl blos auf βλασφημίαν und αἰσχρολογίαν. — V. 9. Μὴ ψεύδεσθε —: nicht lüget gegen einander. Εἰς ἀλλήλους, nicht blos: unter einander, sondern: zum Nachtheile von einander. Eph. 4, 25 soll wohl gleiche Bedeutung haben. — Ἀπεκδυσάμενοι. Eph. 4, 22: ἀποτίθεσθαι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον. — Ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν Wesen (Gesinnung), Thun, πράξεις auch Röm. 8, 13 im gleichen Sinne; auch ἔργα so: Röm. 13, 12. Gal. 5, 19.

V. 10. Καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον — αὐτόν, auf das Positive der Tugend übergehend: „thut an die neue Gesinnung, welche erneuet ist zur Erkenntniss nach dem Bilde dessen, welcher sie geschaffen hat“. — Ἀνακαινούμενον wohl nicht in der Präsensbedeutung (Steiger, Huther: fortwährend, nach Theophylakt: αἰεὶ καὶ αἰεὶ), sondern als Imperfect zu nehmen, „nämlich den erneueten“. [De Wette nimmt es als Apposition und Erklärung von τὸν νέον]. — Εἰς ἐπίγνωσιν, vgl. 1, 9. Röm. 12, 2. Phil. 1, 9. Die christliche Erkenntniss wird gefördert, ja begründet durch diese Tugend, also wenn jene erwähnt wird, kann diese vorausgesetzt werden. Eph. 4, 24: ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας, aber die ἀλήθεια ist weit mehr die Grundlage der Tugend. Schleiermacher: „so erneuet, dass man an ihm das Ebenbild Gottes erkennen kann“, als wenn es ἐπίγνωσιν τῆς εἰκότος u. s. w. hiesse. Freilich wird der Begriff des göttlichen Ebenbildes hier sehr

frei behandelt, indem auch Gott nicht als der ursprüngliche Schöpfer, sondern als der Umschaffende erwähnt wird. Κατ' εἰκόνα nach Wort und Sinn zu ἐπίγνωσιν. — Κτίσαν-
τος αὐτόν, wie Eph. 4, 24 κτισθεὶς, Olshausen: Schöpfer
des Menschen überhaupt, auch hier ist Gott, nicht Christus
(die Kirchenväter, ausser Theodoret) gemeint. Also
durch Gottes Einwirkung wird die Gottähnlichkeit
möglich.

V. 11 enthält ohne Zweifel eine Nebenbemerkung,
welche nicht unmittelbar in diesen Zusammenhang vom sitt-
lichen Zustande gehört. Auch nicht mit Böhmer und An-
deren so mit dem Vorigen zu verbinden: es gelangten zu
dieser Erneuerung Menschen aller Art. Vielmehr ist die
Rede davon, was in diesem christlichen Wesen allein passte.
„Auch insofern Nichts von dem Bisherigen, als alle Menschen-
unterschiede aufhören sollten in dem christlichen Lebenswan-
del.“ Ganz gleicher Art sind die Stellen Gal. 3, 28 (auch
in der Form). 5, 6. 6, 15. — Ὅπου gehört zu ἄνθρωπον
νέον, oder auch zum ἀνακαινούμενον: „bei welcher Beschaf-
fenheit“. So unbestimmt ὅπου auch 2 Petr. 2, 11. — Οὐκ
ἐνι, so auch Gal. 3, 28; ἐνι gewiss abgekürztes ἐνεστι.
[Winer §. 14. 2. S. 91 nimmt ἐνι mit Buttmann für
die apostrophirte Präposition ἐνι (ἐν, ἐνί), die bei attischen
Dichtern und Prosaikern sehr häufig sei. Huther: ἐνι ioni-
sche Form für ἐν]. In den beiden anderen Stellen Gal. 5, 6
und 6, 15 steht dabei: τι ἰσχύει und τι ἐστίν: gilt nichts.
In unserer Stelle wurde oft noch ἄρσεν καὶ θῆλυ aus Gal. 3,
28 zugesetzt. — Ἑλλήν καὶ Ἰουδαῖος — ἀκροβυστία sind
nicht als Abstracta zu nehmen, auch nicht wie politische und
religiöse Unterschiede neben einander, sondern als Namen
der Ehre und Schande, also das Vorige betonend beigesetzt.
Chrysostomus versteht unter Ἑλλήν den προσήλυτος, und
Ἰουδαῖος den ἐκ προγόνων. Huther denkt bei Ἑλλήν an die

griechische Bildung, [wie Bähr; Grotius: die griechische Sprache]. — *Βάρβαρος* — *Σκύθης*, neue Steigerung; es sind die entferntesten, ja unbekannten Heiden. Grotius: *cre- scit oratio, nam inter barbaros barbarissimi erant Scythae*. Röm. 1, 14: *Ἑλλησί τε καὶ βαρβάροις*. Epiphanius und die alten Religionsgeschichtsschreiber (besonders Voss) pflegten diese Stelle zum Eintheilungsprincip der alten Religionen zu machen. Aber Paulus spricht hier nicht von Denkart, sondern von Menschenarten. — *Δούλος*, *ἐλεύθερος* die älteste Abtheilung im damaligen bürgerlichen Leben. [Zwischen beide Wörter wird, wie bei den vorigen, von Manchen, von Lachmann nur hier, ein *καί* eingeschaltet, was Huther und de Wette misbilligen]. — *Ἀλλὰ* — *Χριστός*, der geltende, herrschende Christus, so viel als christlicher Zustand, Charakter, nicht Gemeinde, 1 Kor. 12, 12, nach Chrysostomus [*ὅτι πάντες Χριστὸς εἰς ἐγένεσθε, σῶμα αὐτοῦ ὄντες*]. Gal. 3, 28: *πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. — *Πᾶσι* nicht Neutrum, wie 1 Kor. 15, 28, sondern Masculinum, wie 1 Kor. 12, 6.

Von V. 12 — 14 Tugenden gegen Andere, das Positive von V. 8 und 9: Bescheidenheit, Milde, Güte, welche aus der Gesinnung der Liebe hervorgehen.

V. 12. *Ὡς ἐκλεκτοὶ* — *ἡγαπημένοι*: „demgemäss, dass ihr erwählt worden seid, um heilig und gottgeliebt zu sein“, nicht: als Heilige u. s. w. Denn *ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ* bedeutet nicht schon einen erworbenen Vorzug. Die israelitische Formel wurde auf das christliche Leben angewendet. Viele Ausleger [auch de Wette] setzen ein Comma nach *θεοῦ*. [Griesbach und Lachmann setzen kein Comma, und nehmen *ἐκλεκτοί* für ein Substantiv, *ἅγιοι* und *ἡγαπημένοι* aber als Adjective. Luther: als die Auserwählten, Heiligen und Geliebten, wie Böhmer]. Nach Huther drei Prädicat neben einander, um darzustellen, was sie nach einan-

der durch Gott geworden sind. Vergl. ἐκλεκτοί und ἅγιοι 1 Petr. 2, 9; ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ Röm. 8, 33. Tit. 1, 1. Bei Paulus ganz gleich mit κλητοί Röm. 8, 28. 31: zur christlichen Sache gelangt; ἅγιοι Gottgeweihte, 1, 2; ἡγαπημένοι 1 Thess. 1, 4. 2, 2, 13. Die Weihe, zu der sie bestimmt, und die Liebe sollen sie sich vollkommen erwerben. — Σπλάγχνα οἰκτιροῦ (so die neueren Kritiker, auch Lachmann statt der Recepta: οἰκτιρῶν, [was de Wette für besser hält]). Der Plural οἰκτιρῶν bedeutet die Aeusserungen des Mitleides, ist also so viel als σπλάγχνα. Daher Phil. 2, 1: σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί. Luk. 1, 78: σπλάγχνα ἐλέους. Luther hier: sorgliches Erbarmen. — Χρηστότητα — μακροθυμίαν: Güte, Bescheidenheit, Sanftmuth, Ertragung. Die 3 letzten Worte stehen auch Eph. 4, 2 beisammen. [Comm. S. 104]. — V. 13. Ἀνεχόμενοι — χαριζόμενοι, dieses die beiden Arten der μακροθυμία: die Schwächen, die Vergehungen Anderer ertragen. Eph. 4, 32 auch χαριζόμενοι; auch das Motiv καθὼς findet sich da, von Gott, hier von Christus. Man kann daher allerdings mit den meisten neueren Herausgebern (Griesbach, Lachmann) V. 13 in Parenthese nehmen. [Winer §. 64. S. 614 will höchstens die Worte καθὼς — ὑμεῖς einschliessen, weil ἀνεχόμενοι nur Epexege zu den vorher genannten Tugendnamen sei]. — Μομφήν [nur hier im Neuen Testamente, so viel als μέμψις, was auch von Einigen gelesen wird], Ursache des Tadels, der Beschwerde. — V. 14. Ἐπὶ πᾶσι hier nicht: neben, nach Allem Eph. 6, 16, sondern als das Allgemeine, die Summe von diesem, überhaupt. — ἥτις ἐστὶ σύνδεσμος τῆς τελειότητος, das Band der Vollkommenheit. Eph. 4, 3: ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης. Statt ἥτις haben vorzügliche Handschriften ὅ (auch Lachmann), aber dieses steht gewöhnlich bei Spracherklärungen. Die meisten Erklärer beziehen es auf alle diese Tugenden zusammen, oder auch auf

ἐνδύσασθαι τὴν ἀγάπην (Huther), was unpassend ist. [De Wette nach Bähr und Olshausen: ἥτις]. Die Formel: „das Band der Vollkommenheit“ ist in dem paulinischen Gedankenkreise leicht zu verstehen. Liebe und christliche Vollkommenheit sind dem Paulus die Haupteigenschaften der christlichen Gemeinde. Vergl. 2, 19. Durch Liebe wird diese Vollkommenheit zu einem Ganzen vereinigt. Τελειότης bedeutet die Gesammtheit des geistig Vollkommenen, welches in der Liebe eben vereinigt wird. Die Pythagoräer nannten die Freundschaft das Band aller Tugenden nach Simplic. in Epictet. [p. 208: Καλῶς οἱ Πυθαγόρειοι περισσῶς τῶν ἄλλων ἀρετῶν τὴν φιλίαν ἐτίμων, καὶ σύνδεσμον αὐτὴν πασῶν τῶν ἀρετῶν ἔλεγον]. Die Formel: Band der Vollkommenheit, wurde classisch in der Kirche, aber verschieden gedeutet. Chrysostomus, später Calvin, erklären σύνδεσμος als das Zusammenfassende, als Wurzel [πάντα ἐκεῖνα — nämlich jene Tugenden V. 12 fg. — αὕτη (ἀγάπη) συσφίγγει, σύνδεσμος δὲ συγκράτησις τῶν τὴν τελειότητα ποιοούντων ὥσανεὶ ἡ ῥίζα, sagt Chrysostomus, und Calvin: „*Caritatem vocat vinculum perfectionis, quo significat, virtutum omnium chorum sub ea contineri*“]. Theodoret nennt σύνδεσμος den Hüter und Mithelfer der Tugend der Einzelnen [αὕτη καὶ τῶν ἄλλων ἐστὶν ἐντολῶν καὶ φύλαξ καὶ συνεργός]. Oder es ist so viel als *summa*, wie nach Calvin Böhmer, [der sagt: die Nächstenliebe lässt sich betrachten als Eine Totalität]. Oder: diese Tugend die Einzelnen verbindend (Wetstein, Bähr: [„die Liebe ist der Grund aller Tugenden, vereinigt alle in sich, und keine hat ohne sie Werth“]. Bengel: „*amor complectitur virtutum universitatem*“]). Oder das Substantiv τῆς τελειότητος als Adjectiv genommen, und als Hendiadys zu Einem Begriff verbunden: vollkommenes Band, nämlich der Einheit Eph. 4, 3, wie Erasmus [„*hoc est perfectum et indisso-*

lubile vinculum, quo Christi corpus cohaeret“], Grotius und Andere; oder: ganze Vollkommenheit, wie Storr [„*tota τελειότης*“], wie AG. 8, 23: σύνδεσμος ἀδικίας = *impietas ipsa*, und Flatt; oder: vollkommen machendes Band (Schleiermacher). Huther erklärt: „Vereinigung mit der Vollkommenheit“ [= wer in der Liebe lebt, der ist vollkommen, Gal. 5, 14, 1 Kor. 13, 1—7. Huther's Erklärung verwirft de Wette, und tritt Bähr's, Böhmer's und Olshausen's Erklärung bei: „*Amor vel amoris studium complectitur virtutum universitatem*“].

V. 15—17. Innerliche Tugend, Lebensweise. Der Friede Gottes wird, wie die Hoffnung, sowohl als Lohn für die Lebenstugend, Phil. 4, 7, als hier als Grundlage der innerlichen Tugend dargestellt. — V. 15 die Recepta ist ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ; neuere Kritiker: Griesbach, Lachmann, Scholz lesen τοῦ Χριστοῦ. Der Begriff ist derselbe: das durch diese geschaffte selige Gefühl. Gewiss nicht der Friede, den Christus hatte (Huther: „der Friede, den Christus den Seinen giebt, ist derselbe, der in ihm war“. Joh. 14, 27). Von speciellerer Bedeutung, Seelenruhe in Hinsicht auf die Sünde des vergangenen Lebens Röm. 5, 1: εἰρήνη πρὸς τὸν θεόν. Aber zu vergleichen ist Röm. 15, 33. 2 Kor. 5, 11: ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης (in der innerlichen Bedeutung). — Βραβεύετω ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, vgl. 2, 18: καταβραβεύετω. Das Wort, [was im Neuen Testam. nur hier vorkommt] ist auch bei den Classikern vieldeutig. [Euripides *Helen.* 1002. Plutarch. *Rom.* und *Brut.*, Polyb. u. a.]. Es bedeutet ursprünglich: den Kampfspreis ertheilen, lohnen, *praemia certaminis distribuere, largiri*. So die griechischen Väter: Chrysostomus, Theophylakt, Theodoret und Oecumenius, auch Bretschneider und Andere. Aber dazu passt die Construction nicht wohl: ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν für ὑμῖν. Andere erklären es: rich-

ten überhaupt (Wetstein, Böhmer und Heinrichs). Am Angemessensten ist die Bedeutung: herrschen, regieren, *moderari, gubernare*, also: walte, herrsche in euch; so Luther, Bähr, Huther [Olshausen, de Wette, Steiger. Bei Philo steht das Wort öfters, siehe Lösner *Observatt. e Philone*, p. 373 fg.]. Der Imperativ bezieht sich seinem Sinne nach auch hier auf sie selbst, obgleich von einer christlichen Segnung die Rede ist. Sie sollen sich ihrer würdig machen, sie bei sich aufnehmen. Darauf bezieht sich auch das Folgende: εἰς ἡν —: „dafür (diesen Frieden zu haben) seid ihr ja auch berufen in Einer Gemeinde“. Das Verbindende zum ἐν ἐνὶ σώματι — die Liebe — wird als Bedingung jenes Gottesfriedens dargestellt. Dem Sinne nach ist zu vergleichen Phil. 4, 7: καὶ ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν φρουρήσει τὰς καρδίας ὑμῶν —. Καρδίαι an beiden Stellen nicht bloß Gefühl (Bähr), sondern überhaupt das Innerliche. — Ἐν ἐνὶ σώματι Eph. 4, 4. — Καὶ εὐχάριστοι γίνεσθε, 2, 7. Eph. 5, 4. 20. Dankbarkeit ist der christliche Ausdruck für die Aeusserung der Frömmigkeit. Denn auf diese — auf den unmittelbaren Ausdruck des innerlich Guten und Heiligen — geht das Folgende über. Auch hier haben Manche die Bedeutung: freundlich, *comis*, wie Eph. 4, 32: γίνεσθε εἰς ἀλλήλους χρηστοί, Andere auch die: huldvoll, oder anmuthig, *amabilis*, gelten lassen, aber schon darum unpassend, weil nicht mehr vom Betragen gegen Andere die Rede ist. Erasmus, Bähr, Olshausen [Hieronimus, Steiger und Andere] übersetzen: freundlich, Calvin: *amabiles sitis*. [Hingegen die griechischen Väter, als Theodoret, Huther, de Wette: dankbar gegen Gott]. — V. 16. Das fromme Gefühl soll sich fortwährend und einig ausdrücken. Eph. 5, 10. — Ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ ist die *Recepta*, und auch von der neueren Kritik (Lachmann) beibehalten.

Toῦ Θεοῦ ist auch sehr bezeugt. Der Sinn ist, wie oft gesagt, derselbe bei dem Apostel, wenn von Gott oder Christus die christlichen Segnungen abgeleitet werden. Aber diese ganze Stelle sieht doch mehr auf Christus, als auf Gott hin. Also: „das Wort von Gott oder von Christus gegeben“. Gewiss aber hier ohne Beziehung auf falsche Lehrer gesetzt. — *Ἐνοικεῖν* in der geistigen Bedeutung, vom Glauben auch 2 Tim. 1, 5. — *Ἐν ὑμῖν* hier nicht unter (Luther), sondern: in euch. [De Wette: unter euch, so dass Viele als Lehrer und oft auftreten. Huther nimmt beide Beziehungen als möglich beim Apostel zugleich an: „das Wort habe bei euch eine bleibende Stätte“]. — *Πλουσίως* hier in der Bedeutung von *περισσεύοντες* 2, 7, in Fülle, gleichsam überströmend [abundanter, wie 1 Tim. 6, 17. Tit. 3, 6. 2 Petr. 1, 1. Chrysostomus: *μετὰ πολλῆς τῆς περιουσίας* — *μετὰ τῆς σπουδῆς*]. Eph. 5, 18 wird dasselbe auf Geistesfülle zurückgeführt. Daraus ist zu sehen, dass es Ein Begriff bei den Aposteln sei: die Sache Christi wirke, und der Geist — dieser bedeutet nur Kraft, Leben der Sache. Lachmann hat den Satz: *ὁ λόγος* — *πλουσίως* eingeschlossen, und bezieht, wie Steiger, die folgenden Participia *διδάσκοντες καὶ νοουθετοῦντες* auf *γίνεσθε* im 15. Verse [was de Wette verkehrt nennt], aber ohne Grund, da gerade der Satz *ὁ λόγος* — die Grundlage dieser *διδάσκοντες* und *νοουθετοῦντες* ausmacht: aus der Geistesfülle kommt dieses Hervortreten. Es ist eine abgebrochene Participialconstruction, 1, 10. [Als Anakoluth bei Winer §. 46. I. 1. S. 615 und II. 2. S. 621: die Participia gehören anakoluthisch zu *ἐν ὑμῖν*]. — *Διδάσκοντες καὶ νοουθετοῦντες*, 1, 28, und *ἐν πάσῃ σοφίᾳ* auf Beides zu beziehen, wie es dort auch steht. Ganz unrichtig nehmen Viele [Chrysostomus, Luther u. A.] *ἐν πάσῃ σοφίᾳ* zum Vorigen: sammt aller Weisheit. Dieses ist darum falsch, weil das *ἐνοικεῖν λόγον* so viel ist, als diese

Weisheit. [Nach Lambertus Bos nehmen Bähr, Huther, Steiger, de Wette ἐν πάσῃ σοφίᾳ zum Folgenden]. — ἑαυτοὺς, s. v. a. ἀλλήλους, wie Eph. 5, 19. Luther: euch selbst. — Ψαλμοῖς — πνευματικαῖς gehört ohne Zweifel zum Vorigen, διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες, so die Väter, auch Luther [auch de Wette; nur Storr und Flatt verbinden den Satz mit ᾄδοντες]. Die Geistesfülle lässt auch, wenn sie lehren und ermahnen, die Sprache der Begeisterung reden. Durch die Verbindung mit ᾄδοντες wird die Rede überladen (Böhmer), und der Sinn unangemessen. Denn wäre nur vom Inneren des Gemüths die Rede, so würden so verschiedene Arten des Gott preisenden Liedes nicht genannt worden sein. Vielmehr wird gerade, wie Eph. 5, 19, die Begeisterung sowohl im äusseren Leben hervortretend, als überströmend im Inneren (ἐν ταῖς καρδίαις) beschrieben. — Ἐν χάριτι, wie 4, 6, lieblich, anmuthig, dem ἐν πάσῃ σοφίᾳ entsprechend. Χάρις hier nicht Gnade, daher auch der Artikel τῇ vor χάριτι, den die neueren Kritiker, auch Lachmann, haben, hier wohl nicht passt. Böhmer, Huther [und de Wette] übersetzen χάρις durch Dank, Dankbarkeit. Luther verbindet es als Adjectiv mit ᾠδαῖς πνευματικαῖς: geistliche, liebliche Lieder. — Ψαλμοῖς, ὕμνοις, ᾠδαῖς πνευματικαῖς, vgl. zu Eph. 5, 19 [Comm. S. 162]. Diese drei Worte sind nach einem herrschenden Gebrauche gewiss zusammengestellt. [Die Ausleger sind hier und Eph. 5, 19 über den Unterschied derselben von jeher nicht einig. Manche nehmen gar keinen wesentlichen Unterschied an, z. B. Rückert zu Eph. 5, 19, Huther, de Wette, welcher bei ψαλμοῖς an die Davidischen Psalme Luk. 20, 42, bei ὕμνοις an die Loblieder auf die Gottheit nach griechischem Sprachgebrauche, und bei ᾠδαῖς an Gesänge überhaupt denkt. Steiger versteht unter den ersten — Gesänge,

die mit dem Saitenspiel begleitet wurden, unter den zweiten feierliche Kirchenlieder, unter den dritten Haus- und Arbeitslieder. Der Beisatz *πνευματικάι* ist wohl im Gegensatz zu weltlichen und unsittlichen Liedern gemacht, und mit Beziehung auf das *πληροῦσθε ἐν πνεύματι* Eph. 5, 18. Unter Oden werden von Einigen die höheren, begeisterten, improvisirten Gedichte und Vorträge verstanden, auch von de Wette. Vgl. besonders über den Gegenstand D. Augusti *Handbuch der christlichen Archäologie*. Lpz. 1836, II, S. 110 ff., sowie aus der älteren Zeit Joh. Zachar. Hilliger *de psalmorum, hymnorum atque odarum sacrarum discrimine*. Viteb. 1720. 4. Joh. Georg Walch *de hymnis ecclesiae apostolicae*. Jen. 1737. 4. Deyling *Observatt. sacr.* lib. 3, c. 44]. — Der Ton liegt auf *ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν*, von neueren Kritikern, auch Lachmann, statt *τῇ καρδίᾳ* aufgenommen (Eph. 5, 19), auch hier Viele, z. B. Böhmer, von Herzen. [Augustin:

Non vox, sed votum, non cordula musica, sed cor,

Non cantans, sed amans, cantat in aure Dei].

Τῷ κυρίῳ ist die Recepta, neuere Kritiker lesen *τῷ θεῷ*. Dieses ist hier auch darum passender, weil Christus hier das erregende Princip ist — so ist Gott daher angemessen der Gegenstand.

V. 17. „Alles aber, was ihr immer thun möget, sprechend und handelnd, thut im Namen des Herrn, dem Gott und Vater durch ihn Dank sagend“. Nur das Letzte auch Eph. 5, 20: „beständig aber sagt Gott Dank im Namen Jesu Christi“. Dieses aber auch dort der Hauptgedanke. Also hier: über die einzelne Bestimmung hinaus soll das fromme Gefühl sich durch das ganze Leben ausbreiten. — *Καὶ πάν* ὅ, *τι*, *πάν* nicht für *πάντοτε* (Storr und Flatt) zu nehmen, sondern *πάντα* darauf zu beziehen, [so auch Huther und de Wette]. — *Ποιῇτε* in weiterer Bedeutung, *agere*,

[im 2. Satze ist zu ergänzen *ποιεῖτε*]. — *Ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ*, Phil. 2, 10, ihn nennend, bekennend, sein eingedenk, oder auch als seine Jünger. Also: seinen Willen vollziehen wollend. Dasselbe (dem Herrn in Allem dienen) Röm. 14, 6 ff. und 1 Kor. 10, 31: „ihr esset oder trinket, oder was ihr thut, thut Alles zur Ehre Gottes“. Es beziehen sich beide Stellen wohl auf besondere Dinge. *Εὐχαριστοῦντες* 1, 3. Chrysostomus erklärt *ἐν ὀνόματι* durch *αὐτὸν βοηθὸν καλεῖν*, und Beza durch *invocato Christi nomine vel ad Christi laudem ac gloriam*. Die Stelle wurde in der strengkirchlichen Ansicht mit allem Rechte gegen die s. g. *Adiaphora* gebraucht, in welchen das Sittliche nicht auf das gesammte Leben angewendet werden sollte. Aber es wurde im Pietismus auch noch eine andere Anwendung von unserer Stelle gemacht in Bezug auf den Namen Christi, ihn für alle Angelegenheiten des Lebens zu nennen. — Im *κυρίου* ist wieder die Lesart sehr schwankend; *κυρίου* hat viel gegen sich, es wurde gern im kirchlichen Gebrauche beigesetzt. *Ἰησοῦ Χριστοῦ* ist das Beglaubigste [und von Lachmann aufgenommen]. — *Εὐχαριστοῦντες* — *δι' αὐτοῦ* dasselbe, nur in Beziehung auf Gott: dabei fromm sein gegen Gott. Indem man Christus bekennt, dient man zugleich Gotte. Vgl. Phil. 2, 11: *πάντα γλώσσα ἑξομολογήσεται, ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν Θεοῦ πατρὸς*. Das selige Gefühl soll das ganze Leben durchziehen, dasselbe auf Christus und in ihm auf Gott richten (V. 15—17). — *Δι' αὐτοῦ* nicht *δι' αὐτόν*, nicht (Theodoret): durch ihn, als Vermittler. Es ist nicht gerade Gegensatz zu Engelvermittlung [der Irrlehrer, wie Bähr und Andere annehmen], 2, 18. Denn das Danksagen drückt zu sehr ein eigenes Thun des Menschen aus, sondern objectiv: wie er es möglich oder nöthig gemacht hat durch sein Werk. — Zwischen *τῷ Θεῷ* und *πατρὶ* lässt Lachmann das *καί* weg. Gott natürlich als unser Vater.

V. 18—21. Unter den speciellen Aufforderungen werden die ersten beiden über die ehelichen Pflichten und über das Verhältniss zwischen Eltern und Kindern kurz behandelt (Eph. Kap. 5—6), wovon nur das erste dort ausführlich behandelt wurde. Aber das **Sclavenverhältniss** wird hier verhältnissmässig ausführlicher dargestellt. Wahrscheinlich zufällig, wenn gleich die Behandlung aller dieser Verhältnisse wohl auf mögliche oder wirkliche Misbräuche in jenen Gegenden hindeuten mögen. Einige leiteten diese Misbräuche selbst aus jenen Secten, besonders den Essenern, ab (Flatt, [welcher daran erinnerte, dass die Essener grösstentheils die Ehe und das Verhältniss der Herren und Knechte verwarfen]). Es ist nicht gegründet, was Steiger [nach Chrysostomus und Theophylakt] bemerkt, dass nur in den Briefen nach Kleinasien häusliche Verhältnisse behandelt würden. Vergl. 1 Kor. 7, 17 ff. 1 Petr. 2, 13 ff. [Die Ausleger bemerken mit Recht, dass die Ermahnungen immer bei den untergeordneten Personen anfangen, und auf die vorgesetzten übergehen. — Zu vergleichen ist hier überhaupt die Auslegung zu Eph. 5, 22 ff. 6, 1 ff. *Commentar* S. 165 ff.].

V. 18. Das Wort *ιδίοις* [es steht auch Eph. 5, 22] wird von den neueren Kritikern ausgelassen. [Für die Weglassung stimmt auch de Wette]. — Ὡς ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ, vgl. Eph. 5, 4: ἀ οὐκ ἀνῆκεν, Philem. V. 8: τὸ ἀνῆκον, nicht blos Schickliches, sondern Rechtes. [Die einen Ausleger nehmen es als Präsens, *ut par est*, *ut decet*, die anderen als Imperfect oder Perfect, entweder kategorisch — Winer §. 41. 3. S. 313: *ut oportebat*, *ut par erat*, wie es sein sollte (schon bisher), oder hypothetisch — de Wette: wie es an sich sein sollte]. — Ἐν κυρίῳ gehört zu ὑποτάσσεσθε [Chrysostomus, Luther, Grotius, Flatt; nach Anderen zu ὡς ἀνῆκεν, Theodoret, Calvin,

Steiger, de Wette, Huther]. Es ist die religiöse Formel, welche allen Ermahnungen Bedeutung giebt. — V. 19. *Μὴ πικραίνεσθε*, Eph. 4, 31: *πᾶσα πικρία καὶ θυμὸς καὶ ὀργή*, im classischen [Demosthenes, Theokrit] und alexandrinischen Gebrauche [Philo *vita Mos.* 3. p. 692. 1. p. 648: *πάνυ πικρανθεὶς καὶ πληρωθεὶς ὀργῆς δικαίας*], vornehmlich von Zornerregung, hier entweder als Medium [Schott, Bretschneider, Steiger, Bähr, Huther]: „werdet nicht zornig“, [beweiset euch nicht hart], oder als Passiv [Wahl, Böhmer, Olshausen]: „lasset euch nicht aufreizen, gegen sie nicht erbittern“. [De Wette: „erbittert euch nicht gegen sie“. — Das Wort steht öfters in LXX, z. B. Jer. 37, 15. 1 Makk. 3, 7. Auch Apok. 8, 11. 10, 9. 10.]. — V. 20. Die Pflicht wird, wie Eph. 6, 1, gegenseitig aufgefasst. *Κατὰ πάντα*, in allen Stücken, in jeder Beziehung, Eph. 6, 1: *ἐν κυρίῳ*. Die Pflicht des Dienstes, des Gehorsams wird nicht beschränkt, dagegen die Pflicht als gegenseitig dargestellt. — Neuere Kritiker lesen im Folgenden: *εὐάρεστον ἐν κυρίῳ*, auch Lachmann, statt *τῷ κυρίῳ* (Eph. 5, 10: *εὐάρεστον τῷ κυρίῳ*). Dieses scheint eine mehr allgemeine Bedeutung zu haben, als *ἐν κυρίῳ*. [*Εὐάρεστον*, sc. *τῷ θεῷ*, absolut, wie Röm. 12, 2]. Schon die Väter: gegenseitige Liebe zwischen Eltern und Kindern wird nicht geboten, sondern vorausgesetzt. Chrysostomus: *οὐκ εἶπεν· ἀγαπᾶτε αὐτά, τοῦτο γὰρ καὶ ἀκόντων αὐτῶν ἡ φύσις ἐπισπᾶται*. — V. 21: *μὴ ἐρεθίζετε* ist die Recepta — dafür neuere Kritiker (Lachmann): *μὴ παροργίζετε*, [was Bähr, Huther, de Wette verwerfen], wie Eph. 6, 4; jenes steht hier nicht, wie 2 Kor. 9, 2: zur Eifersucht reizen, sondern: zum Unwillen aufreizen, wie *παροξύνω*. So öfters bei den Alexandrinern, 5 Mos. 21, 20. 1 Makk. 15, 40. Vielleicht als das mildere Wort in den kirchlichen Text gebracht, da es äusserlich zu beglaubigt ist. — *Ἀθυμεῖν* hier allein

[aber LXX Genes. 4, 5. 2 Sam. 6, 8; auch bei Xenophon, Polybius und Thucydides], *animum despondere*. Schleiermacher: Vertrauen und Offenheit verlieren, den guten Muth zu euch. [Luther: scheu werden]. Dasselbe Eph. 6, 4: ἐκτρέφετε αὐτὰ ἐν παιδείᾳ καὶ νοουθεσίᾳ κυρίου. Auch hier πατέρες wohl Eltern, nicht blos Väter, wie die meisten Ausleger. — V. 22 ganz wie Eph. 6, 6: μὴ κατ' ὀφθαλμοδουλείαν ὡς ἀνθρωπάρεσκοι und V. 5: ἐν ἀπλότητι τῆς καρδίας, und wie im folgenden 23. V.: ἐκ ψυχῆς. Der Plural ὀφθαλμοδουλείαι [Commentar zu Eph. S. 178] hier Recepta. Lachmann, wie Eph. 6, 6: — δουλείᾳ. Der Plural steht hebraisirend von den Aeusserungen solchen Dienstes. Dem „Augendienst“ steht das ἐκ ψυχῆς V. 23 entgegen, auch innerlich, und äusserlich nur von Innen heraus, den Menschen gefallen wollen. [Wahrscheinlich hat Paulus das Wort ὀφθαλμοδουλεία selbst gebildet, de Wette]. — Ἐν ἀπλότητι καρδίας Aufrichtigkeit, gern, ohne andere Gründe. — Φοβούμενοι τὸν κύριον, wie Lachmann liest, τὸν θεόν ist die Recepta; der allgemeine Sinn dieser Handlungsweise, mit Rücksicht auf Christum, welcher es so will. — V. 23: καὶ πᾶν ὃ, τι ἐὰν (oder ὃ ἐὰν oder ὃ ἂν — Lachmann: ὃ ἐὰν ποιῆτε, wie V. 17, hier speciell: in Bezug auf die Herren. [So auch de Wette]. — Ὡς τῷ κυρίῳ ist stärker, als V. 22: φοβούμενοι τὸν κύριον: da ja die Pflicht nicht Menschen geleistet wird, sondern dem Herrn.

V. 24 und 25. Die Hinweisung auf ihre beiderseitige, letzte Bestimmung, erst V. 24 allgemeiner, dann V. 25 specieller, als in der Parallelstelle im Epheserbriefe. — Ἀπολήψεσθε, das eigentliche Wort von: Vergeltung empfangen, z. B. Röm. 1, 27 mit τὴν ἀντιμισθίαν, 2 Joh. 8 mit μισθόν verbunden, Luk. 23, 41. Gal. 4, 5. [Lachmann: ἀπολήμψεσθε, wie V. 25 προσωπολημψία. Chrysostomus, Theodoret, Theophylakt: λήψεσθε]. — Τὴν ἀνταπό-

δοσιν τῆς κληρονομίας, [als Genitiv der Apposition für: ἥτις ἐστὶν ἡ κληρονομία, wie auch Huther und de Wette], d. i. „die Vergeltung, welche im Erbe, der Beseligung besteht“. Steiger: die Verheissung (κληρονομία) hält zu eigennützige Vorstellungen von individuellen Belohnungen ab. Ἀνταπόδοσις steht hier allein im Neuen Testament, [kommt aber noch bei Polybius und Plutarch vor, wie Elsner und Bähr nachgewiesen haben]. Dafür steht Röm. 11, 9: ἀνταπόδομα. Κληρονομία, 1, 12: τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί. — Τῷ γὰρ κυρίῳ — δουλεύετε, auch V. 23, aber hier in dem Sinne: der Herr belohnt euch, als seine Diener. Wenn γὰρ weggelassen wird (Lachmann), ist δουλεύετε wohl Imperativ. Auch (in der lateinischen Kirche) [Claromontanus, Sangermanensis und Ambrosiaster]: κληρονομίας τοῦ κυρίου Χριστοῦ, ᾧ δουλεύετε. — V. 25 ist wohl auf Diener und Herren zugleich zu beziehen (so auch Bähr und Huther). Eph. 6, 8: εἰδότες, ὅτι ἕκαστος, ὃ ἐὰν ποιήσῃ, ἀγαθὸν τοῦτο κομίσεται παρὰ κυρίου, εἴτε δοῦλος, εἴτε ἐλεύθερος. Also wird hier, gegen die gewöhnliche Meinung, auch den Herren eine ἀδικία beigelegt. Neuere Kritiker lesen statt ὁ δέ, was die Recepta ist, ὁ γάρ. [Ἀδικῶν steht hier im neutralen Sinne, seine Pflicht nicht thun, unrecht handeln, *legem violare*. Apok. 22, 11: ὁ ἀδικῶν ἀδικησάτω ἔτι. — Ὁ ἡδίκησε wird von Huther für eine zusammengezogene Ausdrucksweise, von de Wette für eine Metonymie erklärt. Winer (S. 676, §. 66) sagt, dass es kaum nach griechischem Sprachsinne eine Brachylogie sei, es sei so viel als: er wird das Unrecht ernten, also nicht das gethane Unrecht selbst wird er empfangen, sondern die Früchte davon, den Lohn dafür. 2 Kor. 5, 10. Eph. 6, 8.]. — Κομιεῖται, [Lachmann: κομίσεται]. 2 Petr. 2, 13: κομιούμενοι μισθὸν ἀδικίας. Eph. 6, 8: ἕκαστος ὃ ἐὰν ποιήσῃ ἀγαθόν, τοῦτο κομιεῖται παρὰ κυρίου. 2 Kor. 5, 10:

ἕκαστος κομίσηται — ἃ ἔπραξεν, εἴτε ἀγαθόν, εἴτε κακόν. — [Καὶ οὐκ ἔστι προσωποληψία, καὶ wird von Manchen, auch von Bähr für γάρ, und ἔστι für ἔσται genommen, was unnöthig ist. Προσωποληψία ist ein dem Hebräischen nachgebildeter Ausdruck, *partium studium*. Luther: Ansehen der Person. Röm. 2, 11. Eph. 6, 9. Jak. 2, 1. Dafür Gal. 2, 6: πρόσωπον θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει. AG. 10, 34: οὐκ ἔστιν προσωπολήπτης ὁ θεός. Manche lesen hier noch: παρὰ τῷ θεῷ, auch Chrysostomus. Andere denken sich dies wenigstens hinzu. Böhmer supplirt Christus].

Kap. 4. V. 1 gehört noch zum Vorigen. Τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα, Recht und Billigkeit. Eph. 6, 1: τοῦτο γάρ ἐστι δίκαιον. Vgl. die Parallelstelle Eph. 6, 9. Anders steht ἰσότης 2 Kor. 8, 13, wo es Ausgleichung bedeutet. Doch auch hier Viele: gleiches, entsprechendes Betragen (τὰ αὐτά Eph. 6, 9) gegen die Slaven, oder (Theodoret): du ihm, wie er dir. [Theodoret sagt: ἰσότητα οὐ τὴν ἰσοτιμίαν ἐκάλεσεν, ἀλλὰ τὴν προσήκουσαν ἐπιμέλειαν, ἧς παρὰ τῶν δεσποτῶν ἀπολαύειν χρή τοὺς οἰκέτας. Calvin: *jus analogum aut distributivum*. Aber Huther und de Wette auch: Recht und Billigkeit. Παρέχεσθαι, erweisen, wie Luk. 7, 4. AG. 19, 24.]. — Εἰδότες, ὅτι — ἐν οὐρανοῖς, wie in der Parallelstelle Eph. 6, 9. Es ist der christliche Ausdruck für die Gleichheit Aller vor Gott und Christus. [Theodoret: οἷα βούλει περὶ σὲ τὸν δεσπότην γένεσθαι, τοιοῦτος γενοῦ περὶ τὸν οἰκέτην. — Ueber die ganze Stelle von 3, 18 — bis 4, 1 sagt Augustinus: *Pax domestica est ordinata cohabitantium imperandi obediendique concordia. Imperant enim, qui consulunt, sicut vir uxori, parentes filiis, domini servis. Obediunt autem, quibus consulitur, sicut mulieres maritis, filii parentibus, servi dominis. Sed in domo justi viventis ex fide et adhuc ab illa civitate peregrinantis etiam qui imperant, serviunt eis, qui*

bus videntur imperare, quia non dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi, nec principandi superbia, sed providendi beneficentia.].

V. 2 — 6. Vgl. Eph. 6, 10 — 20. Religiöse Pflicht. Die Darstellung des Glaubensmuthes dort, übergeht er hier; kurz redet er davon 1, 11. Dagegen fügt er hier ein, was Eph. 5, 15 gesagt worden war: von der Vorsicht im Leben mit den Heiden hier in dem Sinne genommen, dass sie Alle Theil nehmen sollen an der Förderung der Sache, für welche sie zu beten ermahnt werden.

V. 2. Die Worte: *προσκαρτερεῖν* und *γρηγορεῖν* (sittliches Wachen über sich, wofür in der Parallelstelle Eph. 6, 18 *εἰς αὐτὸ ἀγρυπνοῦντες* steht) sind nicht unterschieden. Huther, wie 1 Petr. 5, 8: *νήψατε, γρηγορήσατε*. Schleiermacher nimmt Wachen vom klaren Gemüthszustande gegen den gewöhnlichen Sprachgebrauch. Die Bedeutung des zweiten Satzes liegt im *ἐν εὐχαριστίᾳ*. Daher ganz unrichtig, wo diese Worte: *ἐν εὐχαριστίᾳ*, wie oft in der lateinischen Kirche, gefehlt haben. Statt *ἐν εὐχαριστίᾳ* steht Phil. 4, 6: *μετὰ εὐχαριστίας*. Der apostolische Gedanke: dass das Gebet Danksagung sein müsse, nämlich für das Empfangene.

V. 3. „Zugleich auch für mich, dass Gott mir öffnen möge ein Thor für das Wort.“ *Περὶ ἡμῶν*, für meine Wirksamkeit, ganz gleich in der Parallelstelle Eph. 6, 19: *καὶ ὑπὲρ ἐμοῦ, ἵνα μοι δοθῇ λόγος, ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματός μου* u. s. w. Vergl. 2 Thess. 3, 1: *προσεύχεσθε, ἀδελφοί, περὶ ἡμῶν, ἵνα ὁ λόγος τοῦ κυρίου τρέχῃ καὶ δοξάζεται, καθὼς καὶ πρὸς ὑμᾶς*. — *Θύραν τοῦ λόγου*, Gelegenheit zu verkündigen, *occasio, facultas*, [auch bei griechischen Classikern, z. B. Lucian. II. p. 720: *ἀνεωγμέναι Μουσῶν θύραι*. Symmachus: *εἰς θύραν ἐλπίδος*. Cicer. *epist. ad famil.* 13, 10: *fores*. Entsprechend ist das Lateinische: *januam aperire*]. AG. 14, 27: *ὅτι ἤνοιξε τοῖς ἔθνεσι θύραν πίστεως*.

1 Kor. 16, 9: *θύρα γάρ μοι ἀνέωγε μεγάλη καὶ ἐνεργής*. Ferner 2 Kor. 2, 12. *Θύρα* ist nicht gerade äussere Gunst, Gunst der Gemüther. Die Erklärung vom Munde (nach Aelteren auch Bengel und Andere), nach der Parallelstelle Eph. 6, 19: *ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματός μου*, ist hart und unstatthaft. [Bähr, Steiger, de Wette und Huther: Gelegenheit zur Verkündigung des Wortes.] — *Λαλῆσαι τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ* ist Erklärung von *τοῦ λόγου*, also: meines Wortes, dass ich nämlich verkündigen könne den Gottesrathschluss in Bezug auf Christus. Die Lesart *τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ* ist hier beglaubigt. 2, 2 mit *τοῦ θεοῦ* verbunden. [*Τοῦ Χριστοῦ* ist Genit. objecti, das Geheimniss, was Christus betrifft.] *Δι' οἷον*, Eph. 6, 20: *ὑπὲρ οὗ*. Lachmann zieht hier *δι' οὗ* vor [nach de Wette voreilig], „für dessen Ausführung ich ja auch gefangen bin“. Vgl. 1, 24.

V. 4. *ἵνα* ist zu *προσευχόμενοι* V. 3 zu beziehen. Zweiter Gegenstand des Gebets für ihn: die Gelegenheit angemessen benutzen zu können. [Huther lässt *ἵνα* von *ἀνοίξη ἡμῶν* — *τὸ μυστήριον* abhängen, de Wette aber von *προσευχόμενοι*.] *Λαλεῖν* bezeichnet die einzelnen Acte des *φανερῶν* (2 Kor. 2, 14): „den Rathschluss Gottes verkündigen, sowie ich soll“.

V. 5: Theilnahme auch mit ihm an der Förderung von Gottes Sache, wenigstens ihr nicht schaden, in Rede und Leben. Eph. 5, 15 ist parallel. — *Ἐν σοφίᾳ*, hier mehr Klugheit, [so auch de Wette nach AG. 6, 3]. Eph. 5, 15 steht *ἀκριβῶς περιπατεῖτε* — *ὡς σοφοί*. — *Πρός*, im Verhältniss zu ihnen. Ganz so 1 Thess. 4, 12: *ἵνα περιπατῇτε εὐσχημόνως πρὸς τοὺς ἕξω* [die Nichtchristen]. — *Τὸν καιρὸν ἐξαγοραζόμενοι*, wie in der Parallelstelle Eph. 5, 16 [vgl. *Commentar* S. 158 fg.], auch hier wohl: genau beobachtend, berücksichtigend die Umstände, jedoch hier mehr: um nicht Anlass zum Tadel zu geben, dort (Eph. 5, 16):

um nicht verführt zu werden. Huther hat dieselbe Worterklärung [= χρῆσθαι ἀκριβῶς τῷ καιρῷ, den passenden Zeitpunkt durch sorgfältige Benutzung sich zu eigen machen], aber um gut einzuwirken [zur Förderung des Reiches Gottes; so auch Böhmer: um die Nicht-Christen zu gewinnen; ähnlich Steiger: die passende Zeit überall aufkaufen, ersehen, ergreifen und benutzen, wie auch de Wette: die Zeit zum Handeln aufkaufen, d. i. benutzen].

V. 6. Nichts zur Anstandslehre, sondern auch im Verhältnisse zu den Fremden. Natürlich ist daher auch nur vom Antworten (ἀποκρίνεσθαι) über ihre Sache die Rede, aber sie soll sinnvoll (ἄλατι ἡρτυμένος) sein; denn dieses, nicht bloß das Treffende und Wahre, forderte die heidnische zierliche Weise, welche sie umgab. Also Klugheit (σοφία) im Handeln (V. 5), und im Reden (V. 6). Ἐν χάριτι, wie 3, 16. Eph. 4, 29: ἵνα δῶ χάριν τοῖς ἀκούουσιν, anmuthig. Er meint wohl: freundlich, den Gegner nicht reizend soll die Rede sein. Ἄλατι ἡρτυμένος, nicht bloß dem σαπρός Eph. 4, 29 entgegengesetzt, aber auch nicht das Evangelium mit dem ἄλας zu verstehen; es ist: sinnvoll, mit Geist. Vgl. Matth. 5, 13. Mark. 9, 50. Luk. 14, 34. Ἀρτύεσθαι, *condiri*, das gewöhnliche Wort. Mark. 9, 50. Luk. 14, 34. — Εἰδέναι — ἀποκρίνεσθαι wohl nicht Erklärung des ἄλατι ἡρτυμένος, sondern πῶς, wie ὡς V. 4 auf den Inhalt zu beziehen: in der Art, dass ihr wisset, wie einem Jeden zu antworten sei, natürlich in Bezug auf die Sache. 1 Petr. 3, 15. [De Wette: um zu wissen, Infinitivus epexegeticus. Wiener §. 45. S. 384.] — Ἐνὶ ἐκάστῳ nicht bloß: Juden, sowie Heiden, sondern jedem Einzelnen, [nach eines jeden Eigenthümlichkeit und Verhältnissen].

V. 7 ff. Nun der Schluss des Briefes. V. 7—9, wie Eph. 6, 21. Neben dem Uebrigen heisst Tychicus hier noch σύνδουλος ἐν κυρίῳ. Die Bedeutung liegt im σύν, mit

mir Diener des Herrn. Δοῦλος und διάκονος (vorher) bedeuten dasselbe. [Τὰ κατ' ἐμέ, Phil. 1, 12, meine Lage]. — Im Folgenden gab sonst der gewöhnliche Text eine Lesart, welche von der Epheserstelle abwich: γνῶ τὰ περὶ ὑμῶν. Seit Lachmann nach überwiegender Handschriften-Auctorität: γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν, wie Eph. 6, 22. Bähr, Steiger [und de Wette] sind für die Recepta, als die eigenthümlichste neben Eph. 6, 22. Auch scheint es passender: γνῶ und παρακαλέσῃ. Bengel nahm γνῶ als 1. Person. Aber das εἰς αὐτὸ τοῦτο beweist die Richtigkeit der neuen Schreibart; es müssen die folgenden Worte etwas im Vorigen Gesagtes wissen, also γνωρίζει τὰ κατ' ἐμέ, so auch γνωριοῦσι V. 9. So auch Huther, [„wie es um mich steht, wird euch Alles Tychicus kund thun, den ich eben zu dem Zwecke (εἰς αὐτὸ τοῦτο Röm. 9, 17. 2 Kor. 7, 11) zu euch gesandt habe, damit ihr sehet, wie es um euch stehet“]. — Παρακαλεῖν, wie 2, 2, erfreuen, nämlich durch die Kunde von dem Apostel. — V. 9. Gesendet mit Onesimus. Πιστός, wie gewöhnlich, gläubig oder getreu. — Ἐξ ὑμῶν, Kolossä oder Phrygien. Slave des Philemon. — Τὰ ὧδε s. v. a. τὰ κατ' ἐμέ V. 7, und τὰ κατ' ἡμῶν V. 8.

V. 10 — 13 dieselben Grüsse, wie Philemon V. 24. Aristarchus aus Thessalonikā in Macedonien. AG. 19, 29. 20, 4. 27, 2. Von ihm ist bekannt, dass er mit Paulus in Griechenland und Asien reiste, und mit ihm nach Rom gebracht worden ist. — Ὁ συναιχμάλωτός μου, mein Mitgefänger, Philemon V. 24 συνεργός genannt, und nur Epaphras als „Mitgefänger“ aufgeführt, [der Col. 1, 7 nur σύνδουλος heisst]. Dasselbe Wort Röm. 16, 7. Es ist, wie es scheint, von oft schnell verschwindender Bedeutung. Manche nehmen es in uneigentlicher Bedeutung: [in der Gefangenschaft Theilnahme beweisen und Dienste leisten — de Wette, Huther]. — Μάρκος, ohne Zweifel Johannes Markus

der Apostelgeschichte (12, 12. 25. 13, 5. 13. 15, 37. 39), obgleich dort nur als Günstling, nicht als Blutsverwandter (*ἀνεψιός*, zunächst Geschwisterkind) des Barnabas genannt. Die kirchliche Tradition hat ihn freilich mehr als Jünger und Gefährten des Petrus, als den des Paulus dargestellt, vielleicht vornehmlich aus 1 Petr. 5, 13. Aber es steht dieses wenigstens nicht im Wege, den Markus hier und Philemon V. 13. 2 Tim. 4, 11 für jenen Johannes Markus der Apostelgeschichte zu halten, und für den Freund des Paulus. — *Περὶ οὗ ἐλάβετε ἐντολάς*, AG. 17, 15, früher wohl, als jetzt durch Tychikus. Grotius; nicht von Paulus, sondern von Barnabas. Diese Aufträge betrafen dann wohl seine Aufnahme bei den Kolossern. Daher sind die Worte: *ἐὰν ἔλθῃ — αὐτόν* nicht in Parenthese zu stellen (Lachmann und Andere). — *Ἀέχεσθαι*, freundlich aufnehmen. Matth. 10, 14. Hebr. 11, 31. — V. 11. Jesus Justus kommt hier allein vor. Justus auch AG. 1, 22. Und nach AG. 18, 7 war ein Justus Proselyt zu Korinth. Olshausen treffend: der Gebrauch des Namens Jesus, der auch schon den Judenchristen beigelegt ward, hörte frühzeitig aus Ehrfurcht gegen den Erlöser auf. Römische Namen (Justus), im Klange der vaterländischen, wurden von den Juden im Auslande angenommen. Daher auch wohl Paulus Name selbst. — *Οἱ ὄντες*, Markus und Justus, *ἐκ περιτομῆς* Juden oder aus den Juden her, je nachdem *ὄντες* die Bedeutung des Präsens oder des Vergangenen hat. — *Μόνοι*, von den Judenchristen, und gewiss nur aus dem gegenwärtigen Zustande, von Rom her. Die Juden waren dort ihm feind (AG. 28); natürlich schlossen sich die Judenchristen an. „Haben mir beigestanden für das Gottesreich, sie, welche mir Trost geworden sind.“ — *Οἵτινες* führt eine Steigerung des Vorigen ein. [De Wette gegen Lachmann, Steiger, Huther und Olshausen, welche nach *περιτομῆς* kein Komma oder

Kolon setzen, und von den genannten judenchristlichen Mitarbeitern annehmen, dass sie dem Apostel allein Freude gemacht hätten.] — *Εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*, um dieses zu fördern. Es hat keine uneigentliche Bedeutung. Vergl. 2 Kor. 8, 23 *συνεργός* mit *εἰς*, und Phil. 2, 22: *σὺν ἐμοὶ ἐδούλευσαν εἰς τὸ εὐαγγέλιον*. — *Παρηγορία* hier allein im Neuen Test., [aber auch bei den Classikern nach Kypke, z. B. Plutarch *de aud. νόσημα παρηγορίας δεόμενον*; *de exilio* c. 1.; *de nupt.* apud Stob. *serm.* 65: *ἡ γυνὴ δὲ παροῦσα μεγάλη γίνεται καὶ πρὸς ταῦτα παρηγορία*], wohl nicht bloß Trost in seinen Leiden, sondern Aufrichtung in Hinsicht auf den Widerstand der Juden. — V. 12. Epaphras 1, 7, von Kolossä zu Paulus gekommen. — *Ἀγωνιζόμενος ὑπὲρ ὑμῶν*, „euretwegen im Gebete ringend, kämpfend“. Dieses hier und Röm. 15, 30 allein, an der letzteren Stelle *συναγωνίσασθαι μοι*. Die Kirche hat es als stehende Formel beibehalten, aber gewiss hat sie bei Paulus keine Beziehung auf den Begriff des Kampfes mit sich selbst, oder mit dem Satan, oder mit Gott (Grotius nach dem Ringen mit Gott bei Jakob Gen. 32, 24 ff.), sondern nur: es angestrengt thun. Anstrengung hat ja bei Paulus sowohl im Gebet (2, 1), als im eigenen Thun Statt. *Ἀγωνίζεσθαι* Luk. 13, 24. — *Στῆτε* Eph. 6, 11. — *Τέλειοι*, 1, 28. 3, 15, christliche Vollkommenheit in Hinsicht auf das Geistige. — Statt *πεπληρωμένοι* lesen neuere Kritiker (Lachmann): *πεπληροφορημένοι*, 2, 2. Weit passender, entweder: vollbewusst, oder völlig ergeben. Wenigstens muss man mit Vielen, wenn *πεπληρωμένοι* gelesen wird, *ἐν παντὶ θελήματι τοῦ θεοῦ* zu *στῆτε* nehmen, nicht zu *πεπληρωμένοι*. Denn wenn auch die Construction mit *ἐν* (Eph. 5, 18) passend, so ist doch der Ausdruck: *πεπληρωμένοι ἐν π. θ. τ. θ.* nicht angemessen. Siehe oben 1, 9: *πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ*. — *Θέλημα τοῦ θεοῦ*, nicht bloß der sittliche Gotteswille, son-

dern entweder aller überhaupt [Winer S. 132. §. 17.], oder der 1, 9. (Bähr: Rathschluss Gottes). [De Wette, ganzer Wille Gottes, verbindet auch mit *σῆτε*, und entscheidet sich für die Recepta.]

V. 13. Statt *ζῆλον* lesen Andere *πόνον* seit Griesbach, auch von Lachmann aufgenommen. Vulgata: *laborem multum*. Jedenfalls wird hier Etwas gesagt, wozu auch jene Gebete für sie gehörten; *ζῆλος*, eifrige Theilnahme, 2 Kor. 11, 2. (Röm. 10, 2). *Πόνος* würde innere Bedrängniss [de Wette, der es für das ursprüngliche und richtige hält, Schmerz, Sorge) bedeuten, entsprechend dem *ἄγων* 2, 1. Apok. 16, 10. — Ueber die Zusammenstellung der 3 Städte Laodicea, Hierapolis und Kolossä siehe die *Einleitung* [S. 200]. [Sie lagen in Phrygien; Laodicea am Lycus war ansehnlich, und dahin ein apokalyptischer Brief gerichtet. Apok. 3, 14 ff. Hierapolis war klein, aber durch die Bischöfe Papias und Claudius Apollinaris bekannt geworden.] — V. 14. Lukas, auch Philemon V. 24, und 2 Tim. 4, 11. Die kirchliche Tradition nannte immer Lukas als Verfasser des Evangeliums und der Apostelgeschichte, und im Allgemeinen ist dieser immer für denselben hier gehalten worden, welcher, AG. 27, 1 ff., ja Paulum mit nach Rom begleitet hatte. Die griechische Kirche, Chrysostomus, und auch Erasmus, nahm hier meist einen Andern an, um des Prädicats *ιατρός* willen. Die Person jenes Lukas (Lucilius, Lucius von Kyrene, AG. 13, 1, oder ein Anderer Röm. 16, 21, Lucanus) geht uns hier nicht an. Aber als Heidenchrist scheint er hier aufgeführt zu werden. Man nimmt an, dass Paulus diesen Lukas von dem andern gerade durch das Prädicat *ιατρός* habe unterscheiden wollen. — Demas (Demetrius?) ist unbekannt. 2 Tim. 4, 10 ist ein Demas erwähnt, welcher sich von Paulus gewendet hat [aus Weltliebe]. Ein Misfallen fand man

oft in der kahlen Erwähnung des Namens. — V. 15 Nymphas sonst unbekannt (Nymphias, Nymphodorus nach Grotius). Aber ohne Zweifel war es ein Laodiceer, wiewohl (Grotius, Huther) die Unterscheidung der Laodiceer Brüder (τοὺς ἐν Λαοδικείᾳ ἀδελφούς) von denen in Nymphas' Hause (τὴν κατ' οἶκον αὐτοῦ ἐκκλησίαν) die Annahme wahrscheinlich macht, dass Nymphas, wie Grotius meinte, „in agro alicubi“ bei Laodicea gewohnt habe. Einige (B, Ambrosius, auch Lachmann) lesen Νύμφαν [als Frauennamen], und αὐτῆς, auch αὐτῶν. [De Wette: falsch und sinnlos. Huther: die Annahme eines Frauennamens konnte leicht aus der lateinischen Uebersetzung *Nympham* und *ejus* entstehen]. — *Τὴν κατ' οἶκον — ἐκκλησίαν*, Röm. 16, 5. Philemon V. 2. [Theodoret und Theophylakt verstanden es nur von der christlichen Familie des Nymphas, nach der Annahme, dass diese ganz christlich gewesen sei.] — V. 16. Vgl. die *Einleitung* zum Epheserbrief. Besondere Abhandlungen über diese Stelle sind von Jablonsky, von Stein (*Commentar über das Evangel. des Lukas nebst einem Anhang über den Brief an die Laodicener*. Halle 1830. S. 384 ff.), Schneckenburger (*Beiträge u. s. w.* 15.) und Böhmmer (2. *Anhang zu s. Commentar*, S. 417 ff.). „Wenn dieser Brief bei euch gelesen worden, schafft (ποιεῖν Joh. 11, 37.), dass er es auch in der Laodicener Gemeinde werde, und dass ihr den von Laodicea leset.“ Hier ist zuerst die ἀνάγνωσις in den Christengemeinen erwähnt, denn gewiss ist die öffentliche gemeint; die jüdische geschah in den Synagogen. Luk. 4, 16. Man sieht aus unserer Stelle, dass der Apostel seine Schreiben für die Gemeinen bestimmte, und dass er denselben öffentliche Bedeutung beilegte. 1 Thess. 5, 27. Auch begreift man aus dieser Stelle die Entstehung der christlichen Sammlung heiliger Schriften (Kanon des neuen Testaments). Sie entstand durch gegenseitiges Mittheilen und Abschreiben der

für einzelne Gemeinen bestimmten Schriften. Aber kaum lässt sich über das τὴν ἐκ Λαοδικείας etwas Sicheres aussprechen. Die Lesart steht fest, nur die alten Abschreiber scheinen abzuweichen, indem sie eben ihre Ansichten in den Text hereintragen. Jene Worte: τὴν ἐκ Λαοδικείας werden entweder verstanden: 1) ein Brief aus Laodicea an den Apostel, wobei angenommen wird, dass der Apostel im Kolosserbriefe auf jenen geantwortet, oder doch Rücksicht genommen habe — dies die älteste Meinung von Chrysostomus, Theodoret, Erasmus, Calvin, Beza, Storr u. A.; oder 2) ein Brief der Laodiceer an die Kolosser (Jablonsky), der nämlich nur an die Vorsteher der Kolossergemeinde gerichtet gewesen, solle nun Allen mitgetheilt werden (καὶ ὑμεῖς); oder 3) ein Brief des Paulus, und zwar entweder a) aus Laodicea geschrieben, (der 1. Brief an Timotheus nach Theophylakt, aber gegen Kol. 2, 1), oder b) an die Laodiceer (τὴν ἐκ Λαοδικείας in der Bedeutung: von dort an euch zu sendender Brief). Luther übersetzt: dass er auch in der Gemeinde zu Laodicea gelesen werde, und dass ihr den an die von Laodicea leset. Bei dieser letzten Annahme (eines Briefes Pauli an die Laodiceer) war nun ein weites Feld den Vermuthungen gegeben. Marcion (nach Tertullian) hielt den Brief an die Epheser dafür, und überschrieb ihn: „an die Laodiceer“. [Tertullian *adv. Marc.* V, 11: *Praetereo hic de alia epistola, quam nos ad Ephesios praescriptam habemus, haeretici vero ad Laodiceanos. 17. Ecclesiae quidem veritate epistolam istam ad Ephesios habemus emissam, non ad Laodiceanos, sed Marcion ei titulum aliquando interpolare gestiit, quasi in isto diligentissimus explorator.*] Ebenso Viele seit Grotius, als Böhmer, Bähr, Steiger, Huther, aber als einen encyclischen Brief, welcher in Laodicea geblieben sei. Schneckenburger und Stein verstehen den Brief an die Hebräer. Endlich war schon zu Theodoret's und

Hieronymus' Zeiten ein falscher Brief an die Laodiceer im Umlauf, von dem Hieronymus sagt (*de doctor. eccles.* 5.): „*ab omnibus exploditur.*“ Wahrscheinlich ein anderer, als welcher jetzt unter den Apokryphen des Neuen Testaments steht. (Fabric. *cod. apocryph. N. T.* p. 873, [und Calixt. im Anhang zum *Comment.* über unsern Brief]). Vgl. J. D. Michaelis *Einleitung in d. N. T.* II, 109 ff. Jener soll häretisch gewesen sein; dieser, ursprünglich lateinisch, ist geistlos compilirt. Die erste unter den gegebenen Meinungen, die älteste, ist doch wohl die angemessenste. (Im Briefe der Laodiceer an Paulus waren vielleicht sogar Spuren enthalten von einer Einwirkung jener falschen Lehrer.) Diese Annahme ist 1) den Worten (*τὴν ἐκ Λαοδικείας*), und 2) der Sache am Angemessensten. Denn hätte Paulus einen Brief an die Laodiceer gesendet gehabt, was doch gewiss zu gleicher Zeit mit diesem an die Kolosser geschehen sein würde, so würde er nicht noch hier V. 15 die Laodiceer durch die Kolosser begrüsst haben. Am Wenigsten aber könnte der Brief an die Epheser gemeint sein; denn da, wo er parallel, ist er nicht erklärend für den Brief an die Kolosser, und was er nicht enthält, war nicht so bedeutend, dass Paulus ihn hätte neben diesem wollen lesen lassen. Dazu, war der Brief encyclisch, würde er gewiss nicht schon nach Laodicea gekommen sein (Olshausen). Laodicea war die letzte Gemeinde im asiatischen Cyclus. [De Wette nimmt einen eigens von dem Apostel an die Laodiceer geschriebenen, nicht mit dem Epheserbriefe identischen Brief an, den die Kolosser von Laodicea her erhalten sollten. Vergl. Winer §. 20. S. 163.] — V. 17. [Ueber die Form *ἐῖπατε* s. Winer §. 13. 1. a.] — Archippus wird von Paulus im Briefe an Philemon V. 2 *συνστρατιώτης* genannt, war gewiss zu Kolössä selbst, ein Lehrer, und wahrscheinlich inniger Freund des Paulus. Nach

Olshausen vielleicht der Sohn des Philemon, [und Diakon in Kolossä, während Philemon selbst, der Vater, Bischof dasselbst gewesen sei, was Steiger bezweifelt]. Ob im βλέπε (*cura*, 1 Kor. 16, 10) [habe Acht auf das Amt, 1 Kor. 1, 26, de Wette] ein Zweifel liege, wie Chrysostomus meint [βλέπε· φοβοῦντός ἐστι τοῦτο τὸ ὄῆμα πανταχοῦ], steht dahin. Aber (Schleiermacher) es zeugt für die volksmässige Verfassung der apostolischen Gemeinde, dass diese den Auftrag erhält zu einem Manne. Viele verbinden βλέπε mit διακονίαν [auch de Wette], Olshausen nach Bähr mit ἵνα. — Διακονία ist das allgemeine Wort vom christlichen Amte. Eph. 4, 12. 1 Kor. 12, 5. Διακονίαν πληροῦν (2 Timoth. 4, 5: τὴν διακονίαν πληροφορεῖν), wie AG. 12, 25: τὴν διακονίαν πληροῦν. „Dass du dein Amt wohl erfüllst.“ [Aehnlich Tac. Ann. 3, 31: *munia consulatus implere*. Cic. Ep. 16, 15: *explere officium*.] — Ἐν κυρίῳ ist gewiss zu παρέλαβες gehörig: in seiner Sache, für ihn, [nicht, wie Bähr: von dem Herrn]. — V. 18. Ein eigenhändiger Beisatz, hier als solcher bezeichnet, wie 1 Kor. 16, 21. 2 Thess. 3, 17. — V. 19. Μνημονεύετε μου τῶν δεσμῶν, „eingedenk dessen, dass er ihretwegen leide“. Eph. 3, 13. Aufruf zur Liebe, oder auch zur Würdigkeit, gewiss nicht, um für seine Befreiung zu bitten, oder beten. Olshausen: Fürbitte überhaupt. — Χάρις. Inbegriff der christlichen Segnungen, schlechthin auch Eph. 6, 24.

Dies der Brief an die Kolosser. Und wenn es nöthig wäre, noch ein Wort über die jüngste Bestreitung durch Mayerhoff beizufügen, so hat die Auslegung wohl gezeigt, dass 1) Sprache, Geist und Inhalt mit den paulinischen Schriften ganz übereinkommen; 2) der Inhalt des Briefes höchst bedeutend, genau zusammenhängend, und 3) eine Irrlehre Kap. 2 in Zeit und Verhältnissen sehr begreiflich sei.

Baumgarten-Crusius, Ludwig Friedrich Otto,
Exegetische Schriften zum Neuen Testament
Bd.: 3,1

Jena 1847
Exeg. 83 u-3,1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10409915-6